

ENSAIO SOBRE A DÁDIVA

MARCEL MAUSS

COM INTRODUÇÃO À OBRA
DE MARCEL MAUSS
POR CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Título original:
Essai sur le don

©Presses Universitaires de France, 1950

Tradução: António Filipe Marques

Revisão da tradução: Ruy Oliveira

Capa : Edições 70

Depósito Legal n.º 160406/01

ISBN 972-44-0226-6

Direitos reservados para língua portuguesa
por Edições 70 - Lisboa - Portugal

EDIÇÕES 70, LDA.
Rua Luciano Cordeiro, 123 - 2.º Esq.º - 1069-157 LISBOA / Portugal
Telef.: 213 190 240
Fax: 213 190 249
E-mail: edi.70@mail.telepac.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos do Autor será passível de
procedimento judicial.





PATRIMÔNIO
FAED UDESC
Nº 58977

comuto 9.1.2006

M. história

9.1.2006

UDESC - CCE
Biblioteca Universitária
Data: 16/10/2006
Acervo: 64538
Ex.: 2429937
C.P.D.: RF 000039726

Poucos ensinamentos permaneceram tão esotéricos e poucos, ao mesmo tempo, exerceram uma influência tão profunda como a de Marcel Mauss. Somente aqueles que conheceram e escutaram o homem podem apreciar plenamente a fecundidade deste pensamento, tomado por vezes opaco pela sua própria densidade, mas todo ele sulcado de cintilações, estas acções tortuosas que pareciam enganar no momento em que o mais inesperado dos itinerários conduzia ao centro dos problemas e fazer o balanço da sua dívida para com ele. Não nos alongaremos aqui sobre o papel que desempenhou no pensamento etnológico e sociológico francês. Já o fizemos noutro lado⁽¹⁾. Que baste recordar que a influência de Mauss não se limitou aos etnógrafos, e nenhum deles poderia dizer ter-lhe escapado, mas também aos linguistas, psicólogos, historiadores das religiões e orientistas, se bem que, no domínio das ciências sociais e humana, uma plêiade de investigadores franceses lhe seja, a qualquer título, devedora quanto à sua orientação. Para os outros, a obra escrita permanecia demasiado dispersa e muitas vezes dificilmente acessível. O acaso de um encontro ou de uma leitura podia despertar ecos duradouros: facilmente reconheceríamos alguns em Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits, Lloyd Warner, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held e muitos outros. No conjunto, a obra e o pensamento de Marcel Mauss actuaram mais por intermédio de colegas e de discípulos em contacto regular ou ocasional com ele, do que directamente, sob a forma de palavras ou de escritos. É a esta situação paradoxal que vem

* Esta introdução foi elaborada para o volume *Sociologie et Anthropologie*, n.º 58 da colecção "Quadrige", da P.U.F., que inclui o essencial da obra de Mauss. (N. do E.)

⁽¹⁾ C. LÉVI-STRAUSS, «La Sociologie française», in *La Sociologie au XXème siècle*, vol. 2, Presses Universitaires de France, 1947.

dar remédio esta recolha de memórias e de comunicações que estão longe de esgotar o pensamento de Mauss, e da qual há que esperar que inaugure apenas uma série de volumes em que a obra inteira – já publicada ou inédita, da sua autoria ou em colaboração – possa ser, finalmente, apreendida na sua totalidade.

Razões de ordem prática presidiram à escolha desses estudos. No entanto, esta selecção de acaso permite já salientar determinados aspectos de um pensamento, de que consegue, ainda que de modo imperfeito, ilustrar a riqueza e a diversidade.

I

Somos em primeiro lugar impressionados por aquilo a que gostaríamos de chamar o *modernismo* do pensamento de Mauss. O *Essai sur l'Idée de Mort* vai ao centro de preocupações que a medicina dita psicossomática trouxe à actualidade apenas no decurso dos últimos anos. Evidentemente, os trabalhos sobre os quais W. B. Cannon fundou uma interpretação fisiológica das perturbações por ele designadas homeostáticas remontam à Primeira Guerra Mundial. Mas foi numa época muito mais recente(?) que o ilustre biólogo compreendeu na sua teoria estes fenómenos singulares que parecem pôr imediatamente em relação o fisiológico e o social, aspectos sobre os quais Mauss chamava a atenção desde 1926, não, sem dúvida, porque os tivesse descoberto, mas como sendo um dos primeiros a sublinhar a sua autenticidade, a sua generalidade, e sobretudo a sua extraordinária importância para a justa interpretação das relações entre o indivíduo e o grupo.

A mesma preocupação, que domina a etnologia contemporânea, da relação entre o grupo e o indivíduo, inspira também a comunicação sobre as técnicas do corpo. Ao afirmar o valor crucial, para as ciências do homem, de um estudo sobre o modo como cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado do seu corpo, Mauss anuncia as mais actuais preocupações da Escola antropológica americana, tal como haveriam de expressar-se nos trabalhos de Ruth

(?) W. B. CANNON, «Voodoo Death», *American Anthropologist*, n. s., vol. 44, 1942.

Benedict, Margaret Mead, e da maior parte dos etnólogos americanos da jovem geração. É por intermédio da educação das necessidades e das actividades corporais que a estrutura social imprime a sua marca nos indivíduos: «Exercitam-se as crianças [...] a dominar reflexos [...] inibem-se medos [...] seleccionam-se paragens e movimentos.» Esta procura da projecção do social sobre o individual deve remexer o mais profundamente possível usos e condutas; neste domínio, nada há de fútil, nada de gratuito, nada de supérfluo: «A educação da criança está cheia daquilo a que chamamos pormenores, mas que são essenciais.» E ainda: «Uma multidão de pormenores inobservados, e que há que observar, compõe a educação física de todas as idades e dos dois sexos.»

Mauss não só estabelece assim o plano de trabalho que será, de modo predominante, o da etnografia moderna durante estes últimos dez anos, mas compreende ao mesmo tempo a consequência mais significativa desta nova orientação, quer dizer, a aproximação entre etnologia e psicanálise. Era necessária muita coragem e clarividência a um homem, saído de uma formação intelectual e moral tão pudica como a do neokantismo que reinava nas nossas universidades em fins do século passado, para partir, como aqui o faz, à descoberta de «estados psíquicos desaparecidos das nossas infâncias», produtos de «contactos de sexos e de peles», e para se dar conta de que se ia encontrar «em plena psicanálise, provavelmente bastante fundamentada neste caso». Donde a importância, plenamente captada por ele, do momento e das modalidades do desmame e do modo como o bebé é tratado. Mauss entrevê mesmo uma classificação dos grupos humanos em «pessoas de berço, [...] pessoas sem berço». Basta citar os nomes e as investigações de Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson, K. Davis, J. Henry, etc., para medir a novidade destas teses, apresentadas em 1934, isto é, no próprio ano em que eram publicados os *Patterns of Culture*, ainda muito afastados desta posição do problema e no momento em que Margaret Mead se preparava para elaborar no campo, na Nova Guiné, os princípios de uma doutrina muito próxima, e de que se conhece a enorme influência que ela estava destinada a exercer.

Face a dois pontos de vista diferentes, Mauss está aliás adiantado em relação a todos os desenvolvimentos posteriores. Abrindo às investigações etnológicas um novo território, o das técnicas do corpo, não se limitava a reconhecer a incidência desse género de estudos

sobre o problema da integração cultural: sublinhava também a sua importância intrínseca. Ora, a este respeito, nada foi feito, ou quase nada. Desde há dez ou quinze anos, os etnólogos consentiram debruçar-se sobre determinadas disciplinas corporais, mas unicamente na medida em que esperavam elucidar desse modo os mecanismos através dos quais o grupo modela os indivíduos à sua imagem. Ninguém, na verdade, abordou ainda esta tarefa imensa cuja urgente necessidade era sublinhada por Mauss e que consistia em fazer o inventário e a descrição de todos os usos que os homens, no decurso da história, e sobretudo através do mundo, fizeram e continuam a fazer dos seus corpos. Nós colecionamos os produtos da indústria humana; recolhemos textos escritos ou orais. Mas continuamos a ignorar as possibilidades tão numerosas e variadas de que dispõe este instrumento que todavia é universal e se encontra à disposição de cada um – o corpo do homem – à excepção daquelas que, sempre parciais e limitadas, entram nas exigências da nossa cultura particular.

No entanto, qualquer etnólogo que tenha feito trabalho de campo sabe que essas possibilidades são surpreendentemente variáveis conforme os grupos. Os limiares de excitabilidade, os limites de resistência são diferentes em cada cultura. O esforço «irrealizável», a dor «intolerável», o prazer «inolvidável» são menos função de particularidades individuais do que de critérios sancionados pela aprovação ou desaprovação colectivas. Cada técnica, cada conduta, tradicionalmente apreendida e transmitida, baseia-se em determinadas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários com todo um contexto sociológico. Isto é verdade para as técnicas mais humildes, como a produção do fogo por fricção ou o talhe de instrumentos de pedra por fractura; e é-o ainda mais para essas grandes construções ao mesmo tempo sociais e físicas que são as diferentes ginásticas (inclusive a ginástica chinesa, tão diferente da nossa, e a ginástica visceral dos antigos Maori, de que não conhecemos quase nada), ou para as técnicas do sopro, chinês e hindu, ou ainda para os exercícios do circo, que constituem um património muito antigo da nossa cultura e cuja preservação deixamos ao acaso das vocações individuais e das tradições familiares.

Este conhecimento das modalidades de utilização do corpo humano seria, porém, particularmente necessário a uma época em que o desenvolvimento dos meios mecânicos à disposição do homem tende

a desviá-lo do exercício e da aplicação dos meios corporais, excepto no domínio do desporto, que é uma parte importante, mas uma parte apenas, das condutas encaradas por Mauss, e que é, aliás, variável segundo os grupos. Seria desejável que uma organização internacional como a UNESCO se encarregasse da realização do programa traçado por Mauss, nesta comunicação. Uns Arquivos Internacionais das Técnicas Corporais, fazendo o inventário de todas as possibilidades do corpo humano e dos métodos de aprendizagem e de exercícios empregues na montagem de cada técnica, representariam uma obra verdadeiramente internacional: pois não existe no mundo um único grupo humano que não possa trazer ao empreendimento um contributo original. E, além disso, trata-se de um património comum e imediatamente acessível à humanidade inteira, cuja origem mergulha no fundo dos tempos, cujo valor prático permanece e permanecerá sempre actual, e cuja disposição geral permitiria, melhor do que outros meios, porque sob a forma de experiências vividas, tornar cada homem sensível à solidariedade, ao mesmo tempo intelectual e física, que o une a toda a humanidade. E tal tarefa seria também extraordinariamente útil para fazer frente aos preconceitos raciais, uma vez que, em face das concepções racistas que querem ver no homem um produto do seu corpo, mostrar-se-ia, pelo contrário, que foi o homem que, sempre e em toda a parte, soube fazer do seu corpo um produto das suas técnicas e das suas representações.

Mas não são só razões morais e práticas que continuam a militar em seu favor. Ela traria informações de uma riqueza insuspeitada sobre migrações, contactos culturais ou influências que se situam num passado recuado, e que gestos aparentemente insignificantes, transmitidos de geração em geração, e protegidos pela sua própria insignificância, atestam muitas vezes melhor que jazigos arqueológicos ou monumentos figurados. A posição da mão do homem na micção, a preferência por se lavar na água corrente ou na água estagnada, sempre viva no uso de fechar ou deixar aberta a válvula de um lavatório enquanto a água corre, etc., tantos exemplos de uma arqueologia dos hábitos corporais que, na Europa moderna (e com mais razão noutros lugares), forneceria ao historiador das culturas conhecimentos tão preciosos como a pré-história ou a filologia.

*
* *

Ninguém mais do que Mauss, que se divertia a ler os limites da expansão celta na forma dos pães nas montras das padarias, podia ser sensível a essa solidariedade do passado e do presente, inscrevendo-se nos mais humildes e nos mais concretos dos nossos usos. Mas, ao sublinhar a importância da morte mágica ou das técnicas do corpo, ele pensava também estabelecer um outro tipo de solidariedade, que forneceu o seu tema principal a uma terceira comunicação: *Rapports réels et pratiques de la Psychologie et de la Sociologie*. Em todos estes casos, estamos na presença de um género de factos «que seria necessário estudar o mais depressa possível: daqueles em que a natureza social encontra muito directamente a natureza biológica do homem»⁽¹⁾. Trata-se, na verdade, de factos privilegiados que permitem atacar o problema das relações entre sociologia e psicologia.

Foi Ruth Benedict quem ensinou aos etnólogos e aos psicólogos contemporâneos que os fenómenos a cuja descrição se entregam uns e outros são susceptíveis de ser descritos numa linguagem comum, tirada da psicopatologia, o que constitui por si mesmo um mistério. Dez anos antes, Mauss tinha-se apercebido desse facto com alguma lucidez tão profética que se pode imputar apenas ao abandono em que foram deixadas as ciências do homem no nosso país o facto de o imenso domínio, cuja entrada se encontra assim referenciada e aberta, não ter sido imediatamente explorado. Desde 1924, com efeito, dirigindo-se aos psicólogos, e definindo a vida social como «um mundo de relações simbólicas», Mauss dizia-lhes: «Enquanto vocês apenas agarram esses casos de simbolismo bastante raramente e muitas vezes em séries de factos anormais, nós agarramos de modo constante grande número deles, e em séries imensas de factos anormais.» Toda a tese dos *Patterns of Culture* se encontra antecipadamente nesta fórmula, de que o seu autor certamente nunca teve conhecimento; e é pena: pois se elas tivessem sido conhecidas com os desenvolvimentos que a acompanharam, Ruth Benedict e a sua escola ter-se-iam defendido mais à vontade contra certas censuras que, por vezes, mereceram.

⁽¹⁾ Sobre este aspecto do pensamento de Mauss, o leitor terá interesse em se reportar a dois outros artigos de sua autoria: «Salutations par le Rire et les Larmes», *Journal de Psychologie*, 1922; «L'Expression obligatoire des Sentiments», *ibid.*, mesma data.

Empenhando-se na definição de um sistema de correlações entre a cultura do grupo e o psiquismo individual, a Escola psicossociológica americana corria o risco, com efeito, de se fechar sobre si mesma. Tinha-se dirigido à psicanálise para lhe pedir que assinalasse as intervenções fundamentais que, expressão da cultura do grupo, determinam atitudes individuais duradouras. Desde então, etnólogos e psicanalistas iam ser arrastados para uma discussão interminável sobre o primado respectivo de cada um dos factores. Uma sociedade mantém os seus caracteres institucionais das modalidades particulares da personalidade dos seus membros, ou esta personalidade explica-se por certos aspectos da educação da pequena infância, que são, eles próprios, fenómenos de ordem cultural? O debate devia continuar sem saída, a menos que não nos apercebamos que as duas ordens não estão, uma em relação à outra, numa relação de causa e efeito (seja qual for, aliás, a posição respectiva que se atribua a cada uma delas) mas que a formulação psicológica não é mais do que uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica. E, aliás, o que sublinha Margaret Mead, com muita oportunidade, numa publicação recente⁽²⁾, ao mostrar que os testes de Rorschach, aplicados a indígenas, não ensinam ao etnólogo nada que ele já não conheça através de métodos de investigação propriamente etnológicos, se bem que possam, todavia, fornecer uma útil tradução psicológica de resultados estabelecidos de forma independente.

É esta subordinação do psicológico ao sociológico que Mauss traz utilmente à luz. Sem dúvida, Ruth Benedict nunca pretendeu reduzir tipos de culturas a perturbações psicopatológicas, e ainda menos explicar os primeiros pelas segundas. Mas era do mesmo modo imprudente utilizar uma terminologia psiquiátrica para caracterizar fenómenos sociais, enquanto a verdadeira relação se estabelecia antes noutro sentido. É da natureza da sociedade expressar-se simbolicamente nos seus costumes e nas suas instituições; pelo contrário, as condutas individuais normais *nunca são simbólicas por si mesmas*: elas são os elementos a partir dos quais se constrói um sistema simbólico, que não pode ser senão colectivo. São apenas as condutas anormais que, porque des-socializadas e de algum modo abandonadas a si mesmas, realizam, no plano individual, a ilusão de um simbolismo autónomo.

⁽²⁾ M. MEAD, «The Mountain Arapesh», v. *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, vol. 41, Parte 3, Nova Iorque, 1949, p. 388.

Dito de outra maneira, as condutas individuais anormais, num grupo social dado, alcançam o simbolismo, mas num nível inferior e, se assim se pode dizer, numa ordem de grandeza diferente e realmente incommensurável àquele em que se exprime o grupo. É portanto ao mesmo tempo natural e fatal que, simbólicos por um lado e traduzindo por outro (por definição) um sistema diferente do do grupo, as condutas psicopatológicas individuais ofereçam a cada sociedade uma espécie de equivalente, duplamente diminuído (porque individual e porque patológico), de simbolismos diferentes do seu próprio, ao serem vagamente evocadores de formas normais e realizadas à escala colectiva.

Talvez pudéssemos ir ainda mais longe. O domínio do patológico nunca se confunde com o domínio do individual, uma vez que os diferentes tipos de perturbações se arrumam em categorias, admitindo uma classificação, e que as formas predominantes não são as mesmas conforme as sociedades, e conforme este ou aquele momento da história de uma mesma sociedade. A redução do social ao psicológico, tentada por alguns através da psicopatologia, seria ainda mais ilusória do que até agora admitimos, se tivéssemos de reconhecer que cada sociedade possui as suas formas preferidas de perturbações mentais, e que estas não são, menos que as normais, função de uma ordem colectiva que a própria excepção não deixa indiferente.

Na sua dissertação sobre a magia, a que voltaremos mais adiante, e cuja data há que considerar para o julgarmos com equidade, Mauss nota que, se «a simulação do mágico é da mesma ordem que aquela que se observa nos estados de neurose», não é menos verdade que as categorias onde se recrutam os bruxos: «aleijados, extáticos, nervosos e estrangeiros, formam na realidade espécies de classes sociais». E acrescenta: «O que lhes dá virtudes mágicas não é tanto o seu carácter físico individual como a atitude tomada pela sociedade a respeito de todo o seu género.» Coloca assim um problema que não tem solução, mas que podemos tentar explorar e seguir.

*

* * *

É cómodo comparar a um neurótico o xamã em transe ou o protagonista de uma cena de possessão. Nós próprios o fizemos^(*), e o

(*) «Le Sorcier et sa magie», *Les Temps Modernes*, Março de 1949.

paralelo é legítimo no sentido em que, nos dois tipos de estado, intervêm verosimilmente elementos comuns. Não obstante, há restrições que se impõem: em primeiro lugar, os nossos psiquiatras, postos diante de documentos cinematográficos relativos a danças de possessão, declaram-se incapazes de reduzir tais condutas a qualquer uma das formas de neuroses que costumam observar. Por outro lado, e sobretudo, os etnógrafos em contacto com bruxos, ou com possessos habituais ou ocasionais, contestam que esses indivíduos, para todos os efeitos normais fora das circunstâncias socialmente definidas em que se entregam às suas manifestações, possam ser considerados doentes. Nas sociedades com sessões de possessão, a possessão é uma conduta aberta a todos; as modalidades encontram-se fixadas pela tradição, o seu valor é sancionado pela participação colectiva. Em nome de quê é que nós afirmariamos que indivíduos correspondendo à média do seu grupo, dispendo nos actos da vida corrente de todos os seus meios intelectuais e físicos, e manifestando ocasionalmente uma conduta significativa e aprovada, deveriam ser tratados como anormais?

A contradição que acabamos de enunciar pode ser resolvida de duas maneiras diferentes. Ou as condutas descritas sob o nome de «transe» e de «possessão» não têm nada a ver com aquelas a que, na nossa própria sociedade, chamamos psicopatológicas; ou podemos considerá-las como sendo do mesmo tipo, e é então a conexão com estados patológicos que deve ser considerada como contingente e como resultante de uma condição particular da sociedade em que vivemos. Neste último caso, estaríamos em presença de uma segunda alternativa: ou as pretensas doenças mentais, realmente estranhas à medicina, devem ser consideradas como incidências sociológicas sobre a conduta de indivíduos cuja história e constituição pessoais parcialmente dissociaram do grupo; ou se reconhece nos doentes a presença de um estado verdadeiramente patológico, mas de origem fisiológica, e que criaria apenas um terreno favorável, ou, se se quiser, «sensibilizador», a determinadas condutas simbólicas que continuariam a depender unicamente da interpretação sociológica.

Não temos necessidade de abrir semelhante debate; se a alternativa foi rapidamente evocada, foi somente para mostrar que uma teoria puramente sociológica das perturbações mentais (ou daquilo que consideramos como tal) poderia ser elaborada sem receio de ver um dia os fisiologistas descobrirem um substrato bioquímico das neuroses.

Mesmo nesta hipótese, a teoria continuaria válida. E torna-se relativamente fácil imaginar como é económica. Qualquer cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos na primeira fila dos quais se colocam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações económicas, a arte, a ciência e a religião. Todos estes sistemas pretendem expressar determinados aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as relações que estes dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros. Que nunca cheguem a poder fazê-lo de modo integralmente satisfatório, e sobretudo equivalente, resulta primeiro das condições de funcionamento próprias de cada sistema: permanecem sempre incomensuráveis; e em seguida, do facto de a história introduzir nesses sistemas elementos alógenos, que determinam passagens de uma sociedade a outra, e das desigualdades no ritmo relativo de evolução de cada sistema particular. Pelo facto, pois, de uma sociedade ser sempre dada no tempo e no espaço, portanto sujeita à incidência de outras sociedades e de estados anteriores do seu próprio desenvolvimento, pelo facto, também, de – mesmo numa sociedade teórica que imagináramos sem relação com nenhuma outra, e sem dependência no que respeita ao seu passado – os diferentes sistemas de símbolos, cujo conjunto constitui a cultura ou civilização permanecerem irredutíveis entre si (sendo a tradução de um sistema noutro condicionada pela introdução de constantes que são valores irracionais), resultando que nenhuma sociedade nunca é integral e completamente simbólica; ou, mais exactamente, que ela nunca consegue oferecer a todos os seus membros, e no mesmo grau, o meio de se utilizar plenamente na edificação de uma estrutura simbólica que, para o pensamento normal, só é realizável no plano da vida social. Porque é, a bem dizer, aquele a que chamamos são de espírito que se aliena, já que consente em existir num mundo definível somente pela relação de eu e de outrem^(*). A saúde do espírito individual implica a participação na vida social, assim como a recusa de a ela se prestar (mas ainda segundo modalidades que ela impõe) corresponde ao aparecimento de perturbações mentais.

(*) Tal é exactamente, parece-nos, a conclusão que se tira do profundo estudo do Dr. Jacques LACAN, «L'Agressivité en Psychanalyse», *Revue française de Psychanalyse*, n.º 3, Julho-Setembro de 1948.

Uma sociedade qualquer é, pois, comparável a um universo onde apenas as massas discretas estariam altamente estruturadas. Portanto, em qualquer sociedade, seria inevitável que uma percentagem (aliás variável) de indivíduos se encontrasse colocada, se assim se pode dizer, fora do sistema ou entre dois ou vários sistemas irredutíveis. A esses, o grupo pede, e impõe até, que assumam determinadas formas de compromissos irrealizáveis no plano colectivo, de fingir transições imaginárias, de encarnar sínteses incompatíveis. Em todas estas condutas aparentemente aberrantes, os «doentes» mais não fazem do que transcrever um estado do grupo e tornar manifesta esta ou aquela das suas constantes. A sua posição periférica em relação a um sistema local não impede que, pela mesma razão que ele, não sejam parte integrante do sistema total. Mais exactamente, se não fossem essas testemunhas dóceis, o sistema total correria o risco de se desintegrar nos seus sistemas locais. Podemos, portanto, afirmar que, para cada sociedade, a relação entre condutas normais e condutas especiais é complementar. Isso é evidente no caso do xamanismo e da possessão; mas não seria menos verdade no que respeita a condutas que a nossa própria sociedade recusa agrupar e legitimar em *vocações*, abandonando o cuidado de realizar num equivalente estatístico a indivíduos sensíveis (por razões históricas, psicológicas, sociológicas ou fisiológicas, pouco importa) às contradições e às lacunas da estrutura social.

Vemos claramente como e porquê um feiticeiro é um elemento do equilíbrio social; a mesma conclusão se impõe quanto às danças ou cerimónias de possessão^(?). Mas se a nossa hipótese é exacta, seguir-se-ia que as formas de perturbações mentais características de cada sociedade, e a percentagem dos indivíduos que por elas são afectados, são um elemento constitutivo do tipo particular de equilíbrio que lhe é próprio. Num notável e recente estudo, depois de verificar que nenhum xamã «é, na vida quotidiana, um indivíduo “anormal”, neurótico ou paranóico; sem o que seria considerado um louco, e não um xamã», Nadel diz que existe uma relação entre as perturbações patológicas e as condutas xamanísticas; mas que ela consiste menos numa assimilação das segundas pelas primeiras do que na necessidade de

(?) Michel LEIRIS, «Martinique, Guadeloupe, Haïti», *Les Temps modernes*, n.º 52, Fevereiro de 1950, pp. 1352-1354.

definir as primeiras em função das segundas. Precisamente porque as condutas xamanísticas são normais, resulta que, nas sociedades de xamãs, podem permanecer normais condutas determinadas que, aliás, seriam consideradas (e sê-lo-iam efectivamente) patológicas. Um estudo comparativo de grupos xamanísticos e não xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel em relação às disposições psicopatas: explorando-as por um lado mas, por outro, canalizando-as e estabilizando-as. Parece, com efeito, que, sob a influência do contacto com a civilização, a frequência das psicoses e das neuroses tende a elevar-se nos grupos sem xamanismo, enquanto nos outros é o próprio xamanismo que se desenvolve, mas sem aumento das perturbações mentais^(*). Vemos, portanto, que os etnólogos que pretendem dissociar completamente determinados rituais de qualquer contexto psicopatológico estão inspirados por uma boa vontade um pouco timorata. A analogia é manifesta, e as relações são talvez menos susceptíveis de serem medidas. Isso não significa que as sociedades ditas primitivas se coloquem sob a autoridade de loucos, mas antes que nós próprios tratamos às cegas fenómenos sociológicos como se eles dependessem da patologia, enquanto nada têm a ver com ela, ou, pelo menos, que os dois aspectos devem ser rigorosamente dissociados. Com efeito, é a própria noção de *doença mental* que está em causa. Porque se, como afirma Mauss, o mental e o social se confundem, haveria absurdo nos casos em que social e fisiológico estão directamente em contacto, no aplicar a uma das duas ordens uma noção (como a de doença) que só tem sentido na outra.

Entregando-nos a uma excursão, que alguns julgam sem dúvida imprudente, até aos mais longínquos confins do pensamento de Mauss e talvez mesmo para além dele, não quisemos senão mostrar a riqueza e a fecundidade dos temas que oferecia à meditação dos seus leitores ou ouvintes. A este respeito, a sua reivindicação do simbolismo como dependendo integralmente das disciplinas sociológicas pôde ser, como para Durkheim, imprudentemente formulada: porque, na comunicação acerca dos *Rapports de la Psychologie et de la Sociologie*, Mauss crê ainda ser possível a elaboração de uma teoria sociológica do

simbolismo, enquanto é evidentemente necessário procurar uma origem simbólica da sociedade. Quanto mais recusarmos à psicologia uma competência que se exerce a todos os níveis da vida mental, mais nos deveremos inclinar diante dela como sendo a única capaz (juntamente com a biologia) de dar conta da origem das funções de base. Não é menos verdade que todas as ilusões que se prendem hoje com a noção de «personalidade modal» ou de «carácter nacional», com os círculos viciosos que daí resultam, dependem da crença de que o carácter individual é simbólico por si mesmo, enquanto, como Mauss nos prevenia (e exceptuados os fenómenos psicopatológicos), não fornece senão a matéria-prima, ou os elementos, de um simbolismo que – vimo-lo anteriormente – mesmo no plano do grupo nunca consegue terminar. Não mais no plano normal do que no da patologia, a extensão ao psiquismo individual dos métodos e dos processos da psicanálise não pode, pois, chegar a fixar a imagem da estrutura social, graças a um miraculoso resumo que permitiria à etnologia evitar-se a si própria.

O psiquismo individual não reflecte o grupo; ainda menos o preforma. Ter-se-ão legitimado suficientemente o valor e a importância dos estudos que se continuam hoje a fazer neste sentido, reconhecendo que ele o completa. Esta *complementaridade* entre psiquismo individual e estrutura social funda a fértil colaboração reclamada por Mauss, que se realizou entre etnologia e psicologia; mas esta colaboração só será válida se a primeira disciplina continuar a reivindicar, para a descrição e a análise objectiva dos costumes e das instituições, um lugar que o aprofundamento das suas incidências subjectivas pode consolidar, sem nunca a conseguir fazer passar ao segundo plano.

II

Tais são, parece-nos, os pontos essenciais sobre os quais os três ensaios: *Psychologie et Sociologie*, *L'Idée de Mort* e *Les Techniques du Corps* podem sempre dirigir utilmente a reflexão. Os outros: *Théorie générale de la Magie*,* *Essai sur le don* e *Notion de*

(*) S. F. NADEL, «Shamanism in the Nuba Mountains», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXVI, Part. I, 1946 (publicado em 1949).

* O título completo é *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie*, e está publicado nesta colecção com o título *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. (N. de E.).

Personne⁽⁹⁾ colocam-nos na presença de um outro e ainda mais decisivo aspecto do pensamento de Mauss, que lhe saiu melhor se fosse possível balizar os vinte anos que separam a *Magie* do *Don* através de alguns pontos de referência: *L'Art et le Mythe*⁽¹⁰⁾; *Anna-Virâj*⁽¹¹⁾; *Origine de la Notion de Monnaie*⁽¹²⁾; *Dieux Ewhe de la Monnaie et du Change*⁽¹³⁾; *Une Forme archaïque de Contrat chez les Thraces*⁽¹⁴⁾; *Commentaires sur un Texte de Posidonius*⁽¹⁵⁾; e se o capital *Essai sur le don* tivesse sido acompanhado pelos textos que são testemunhas da mesma orientação: *De quelques Formes primitives de Classification* (em colaboração com Durkheim)⁽¹⁶⁾; *Essai sur les Variations saisonnières des Sociétés eskimo*⁽¹⁷⁾; *Gift, Gift*⁽¹⁸⁾; *Parentés à Plaisanteries*⁽¹⁹⁾; *Wette, Wedding*⁽²⁰⁾; *Biens masculins et féminins en Droit celtique*⁽²¹⁾; *Les Civilisations*⁽²²⁾; *Fragment d'un Plan de Sociologie générale descriptive*⁽²³⁾.

Com efeito, e embora o *Essai sur le don* [Ensaio sobre a Dádiva] seja, sem contestação possível, a obra-prima de Mauss, o seu livro mais justamente célebre e aquele cuja influência foi mais profunda, cometer-se-ia um grave erro isolando-o do resto. Foi o *Essai sur le don* que introduziu e impôs a noção de facto social total; mas compreendemos facilmente como esta noção se liga às preocupações, diferentes só na aparência, que evocámos ao longo dos parágrafos precedentes. Poderia mesmo dizer-se que ela as comanda, uma vez que, tal como elas mas de um modo mais inclusivo e sistemático, procede da mesma preocupação de definir a realidade social; melhor

(9) Este a completar por: «L'Ame et le Prénom», *Communication à la Société de Philosophie*, 1929.

(10) *Revue Philosophique*, 1909.

(11) *Mélanges Sylvain Lévy*, 1911.

(12) *L'Anthropologie*, 1913-1914.

(13) *Ibid.*

(14) *Revue des Etudes Grecques*, vol. XXXIV, 1921.

(15) *Revue Celtique*, 1925.

(16) *Année Sociologique*, VI, 1901-1902.

(17) *Année Sociologique*, IX, 1904-1905.

(18) *Mélanges Adler*, 1925.

(19) *Rapport de l'École des Hautes Etudes, Annuaire*, 1928.

(20) *Procès-verbaux de la Société d'Histoire du Droit*, 1928.

(21) *Procès-verbaux des Journées d'Histoire du Droit*, 1929.

(22) In: *Civilisation, le mot et l'idée*, Centre international de Synthèse, Primeira semana, 2º fascículo, Paris, 1930.

(23) *Annales Sociologiques*, série A, fasc. 1, 1934.

ainda: de definir o social como a *realidade*. Ora, o social só é real integrado em sistema, e este é um primeiro aspecto da noção de facto total: «Depois de ter violentamente dividido e abstraído demais, é necessário que os sociólogos se esforcem por recompor o todo.» Mas o facto total não é aquilo que é por simples reintegração dos aspectos descontínuos: familiar, técnico, económico, jurídico, religioso, sob qualquer um dos quais que pudéssemos ser tentados a apreendê-lo exclusivamente. É também preciso que ele se encarne numa experiência individual, e isso segundo dois pontos de vista diferentes: em primeiro lugar, numa história individual que permita «observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades»; em seguida naquilo a que gostaríamos de chamar (retomando o sentido arcaico de um termo cuja aplicação no caso presente é evidente), uma *antropologia*, quer dizer, um sistema de interpretação que desse simultaneamente conta dos aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas: «O único estudo deste fragmento da nossa vida que é a nossa vida em sociedade não é suficiente.»

O facto social total apresenta-se, portanto, com um carácter tridimensional. Tem de fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica com os seus múltiplos aspectos sincrónicos; a dimensão histórica, ou diacrónica; e, por fim, a dimensão fisiopsicológica. Ora, é apenas nos indivíduos que esta tripla aproximação pode ter lugar. Se atendermos a este «estudo do concreto que é do completo» devemos necessariamente aperceber-nos de que «o que é verdadeiro, não é a oração ou o direito, mas o Melanésio desta ou daquela ilha, Roma, Atenas».

Consequentemente, a noção de facto social está em relação directa com a dupla preocupação, que nos apareceu isolada até este momento, de ligar o social e o individual por um lado, o físico (ou fisiológico) e o psíquico por outro. Mas compreenderemos melhor a razão de ser desta questão, que é ela mesma dupla: por um lado, é só no termo de uma série de reduções que estaremos de posse do facto social, o qual compreende: 1º – diferentes modalidades do social (jurídico, económico, estético, religioso, etc.); 2º – diferentes momentos de uma história individual (nascimento, infância, educação, adolescência, casamento, etc.); 3º – diferentes formas de expressão, desde fenómenos fisiológicos como reflexos, secreções, abrandamentos e acelerações, até categorias inconscientes e representações conscientes,

individuais ou colectivas. Tudo isso é, num certo sentido, perfeitamente social, já que é apenas sob a forma de facto social que esses elementos de natureza tão diversa podem adquirir uma significação global e vir a ser uma totalidade. Mas o inverso é igualmente verdadeiro: porque a única garantia que possamos ter de que um facto total corresponde à realidade, em vez de ser a acumulação arbitrária de pormenores mais ou menos verídicos, é a de que ele seja apreendível numa experiência concreta: em primeiro lugar, de uma sociedade localizada no espaço e no tempo, «Roma, Atenas»; mas também de um indivíduo qualquer de uma qualquer dessas sociedades, «o Melanésio desta ou daquela ilha». Portanto, é perfeitamente verdade que, num certo sentido, qualquer fenómeno psicológico é um fenómeno sociológico, que o mental se identifica com o social. Mas, noutro sentido, tudo se altera: a prova do social, essa, não pode ser senão mental; por outras palavras, nunca podemos ter a certeza de haver alcançado o sentido e a função de uma instituição, se não estivermos preparados para reviver a sua incidência sobre uma consciência individual. Como esta incidência é uma parte integrante da instituição, qualquer interpretação deve fazer coincidir a objectividade da análise histórica ou comparativa com a subjectividade da experiência vivida. Prosseguindo o que nos tinha aparecido como uma das orientações do pensamento de Mauss, tínhamos chegado há pouco à hipótese de uma complementaridade entre o psíquico e o social. Esta complementaridade não é estática, como o seria a de duas metades de um *puzzle*, ela é dinâmica e provém do facto de o psíquico ser, ao mesmo tempo, simples *elemento de significação* para um simbolismo que o ultrapassa e único meio de verificação de uma realidade cujos múltiplos aspectos não podem ser apreendidos sob forma de síntese fora dele.

Há, pois, muito mais, na noção de facto social total, do que uma recomendação dirigida aos investigadores para que não deixem de pôr em relação as técnicas agrícolas e o ritual, ou a construção da canoa, a forma da aglomeração familiar e as regras de distribuição dos produtos da pesca. Que o facto social seja total não significa unicamente que *tudo o que é observado faça parte da observação*; mas também, e sobretudo, que numa ciência em que o observador é da mesma natureza que o seu objecto, *o observador é ele próprio uma parte da sua observação*. Não fazemos assim alusão às modificações que a

observação etnológica traz inevitavelmente ao funcionamento da sociedade em que se exerce, porque esta dificuldade não é própria das ciências sociais; ela intervém em qualquer parte onde pretendemos fazer medições delicadas, isto é, onde o observador (ele mesmo, ou os seus meios de observação) são da mesma ordem de grandeza que o objecto observado. Aliás, foram os físicos que o puseram em evidência, e não os sociólogos aos quais ela se impõe apenas da mesma maneira. A situação particular das ciências sociais é de uma outra natureza, que se prende com o carácter intrínseco do seu objecto de ser ao mesmo tempo objecto e sujeito, ou, para falar a linguagem de Durkheim e de Mauss, «coisa» e «representação». Sem dúvida, poderíamos dizer que as ciências físicas e naturais se encontram nas mesmas condições, uma vez que qualquer elemento do real é um objecto, mas que suscita representações, e que uma explicação integral do objecto deveria dar conta simultaneamente da sua estrutura própria e das representações por intermédio das quais apreendemos as suas propriedades. Em teoria, isso é verdade: uma química total deveria explicar-nos, não apenas a forma e a distribuição das moléculas do morango, mas como é que um sabor único resulta deste arranjo. No entanto, a história prova que uma ciência satisfatória não tem necessidade de ir tão longe e que pode, durante séculos, e eventualmente milénios (uma vez que ignoramos quando ela lá chegará) progredir no conhecimento do seu objecto ao abrigo de uma distinção eminentemente instável, entre qualidades próprias do objecto, as quais procuramos explicar, e outras que são função do sujeito e cuja consideração pode ser deixada de lado.

Quando Mauss fala de factos sociais totais, implica ao contrário (se o interpretarmos correctamente) que essa dicotomia fácil e eficaz é interdita ao sociólogo ou, no mínimo, que ela não podia corresponder senão a um estado provisório e fugitivo do desenvolvimento da sua ciência. Para compreender convenientemente um facto social, é preciso apreendê-lo *totalmente*, isto é, de fora como uma coisa, mas como uma coisa de que todavia faz parte integrante a apreensão subjectiva (consciente e inconsciente) que dela tomarmos se, inclutavelmente homens, vivêssemos o facto como um indígena em vez de o observarmos como um etnógrafo. O problema consiste apenas em saber como é possível realizar esta ambição, que não consiste apenas em apreender um objecto, simultaneamente, de fora e dentro,

mas que exige bem mais: porque é necessário que a apreensão interna (a do indígena ou, no mínimo, a do observador que revive a experiência indígena) seja transposta nos termos da apreensão externa, proporcionando determinados elementos de um conjunto que, para ser válido, deve apresentar-se de modo sistemático e coordenado.

A tarefa seria irrealizável se a distinção repudiada pelas ciências sociais entre o objectivo e o subjectivo fosse tão rigorosa como o deve ser a mesma distinção quando é provisoriamente admitida pelas ciências físicas. Mas precisamente, estas últimas inclinam-se temporariamente diante de uma distinção que pretendem rigorosa, enquanto as ciências sociais repelem definitivamente uma distinção que, para elas, não poderia ser senão enganadora. Que quer isto dizer? É que, na própria medida em que a distinção teórica é impossível, pode ser levada muito mais longe na prática, até tornar uni dos seus termos negligenciável, ao menos em relação à ordem de grandeza da observação. Uma vez feita a distinção entre objecto e sujeito, o próprio sujeito pode novamente desdobrar-se da mesma maneira, e assim por diante, ilimitadamente, sem nunca ser reduzido a nada. A observação sociológica, condenada, parece, pela inultrapassável antinomia, que tratámos no parágrafo anterior, *sai-se bem* graças à capacidade do sujeito de se objectivar indefinidamente, quer dizer (sem nunca conseguir abolir-se enquanto sujeito), de projectar para fora fracções sempre decrescentes de si. Teoricamente pelo menos, esta fragmentação não tem limite, senão o de implicar sempre a existência dos dois termos como condição da sua possibilidade.

O lugar eminente da etnografia nas ciências do homem (que explica o papel que ela desempenha já em certos países, sob o nome de antropologia social e cultural, como inspiradora de um novo humanismo) provém do facto de apresentar sob uma forma experimental e concreta esse processo ilimitado de objectivação do sujeito, que, para o indivíduo, é tão dificilmente realizável. Os milhares de sociedades que existem ou existiram à superfície da Terra são humanas, e a esse título nós participamos nelas de maneira subjectiva: poderíamos ter nascido nelas e podemos, pois, tentar compreendê-las como se nelas tivéssemos nascido. Mas, ao mesmo tempo, o seu conjunto, em relação a uma qualquer delas, atesta a capacidade do sujeito de se objectivar em proporções praticamente ilimitadas. Uma vez que essa sociedade de referência, que apenas

constitui uma ínfima fracção do dado, está ela própria sempre exposta a subdividir-se em duas sociedades diferentes, em que uma iria juntar-se à massa enorme daquilo que, para a outra, é e será sempre objecto, e assim por diante indefinidamente. Qualquer sociedade diferente da nossa é objecto, qualquer grupo da nossa própria sociedade, à excepção daquele de que dependemos, é objecto, qualquer uso desse mesmo grupo, ao qual não aderimos, é objecto. Mas a cicatrização histórica ou geográfica nunca lhe poderia fazer esquecer (sob pena de aniquilar o resultado dos seus esforços) que esta série ilimitada de objectos, que constitui o Objecto da etnografia, e que o sujeito devia arrancar dolorosamente de si se a diversidade dos costumes não o pusesse em presença de uma fragmentação operada previamente, procede dele, e que a respectiva análise, o mais objectivamente conduzida, não poderia deixar de reintegrar na subjectividade.

*
* *

O risco trágico que espreita continuamente o etnógrafo, lançado neste empreendimento de identificação, é o de ser a vítima de um *mal-entendido*; quer dizer que a apreensão subjectiva a que ele chegou não apresenta, conjuntamente com a do indígena, nenhum ponto comum, fora da sua próprio subjectividade. Esta dificuldade seria insolúvel, sendo as subjectividades, por, hipótese, incomparáveis e incommunicáveis, se a oposição entre eu e outrém não pudesse ser ultrapassada num campo que é também aquele em que o objectivo e o subjectivo se encontram, isto é, o inconsciente. Por um lado, com efeito, as leis da actividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjectiva (podemos tomar disso consciência, mas como objecto); e por outro, no entanto, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão.

Não admira pois que Mauss, compenetrado da necessidade de uma estreita colaboração entre sociologia e psicologia, tenha constantemente apelado ao inconsciente como fonte do carácter comum e específico dos factos sociais: «Na magia, como na religião, como na linguística, são as ideias inconscientes que agem.» E neste mesmo memorando sobre a magia, donde é tirada a citação anterior, assiste-se a um esforço, sem dúvida ainda indeciso, para formular os problemas

etnológicos sem ser com a ajuda das «categorias rígidas e abstractas da nossa linguagem e da nossa razão», em termos de uma «psicologia não intelectualista» estranha aos nossos «entendimentos de adultos europeus», onde estaria completamente errado discernir um acordo antecipado com o pré-logismo de Lévy-Bruhl, que Mauss nunca aceitaria. É antes necessário procurar-lhe o sentido na tentativa que ele próprio fez, a propósito da noção de *mana*, para atingir uma espécie de «quarta dimensão» do espírito, um plano sobre o qual se confundiriam as noções de «categoria inconsciente» e de «categoria do pensamento colectivo».

Mauss tinha, pois, razão quando concluía desde 1902 que «em suma, a partir do momento em que chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos na presença de fenómenos semelhantes aos da linguagem». Porque foi a linguística, e mais particularmente a linguística estrutural, que nos familiarizou desde logo com a ideia de que os fenómenos fundamentais da vida do espírito, aqueles que a condicionam e determinam as suas formas mais gerais, se situam no estádio do pensamento inconsciente. O inconsciente seria, assim, o termo mediador entre eu e o outro. Ao aprofundarmos os seus dados, não nos prolongamos, se assim se pode dizer, no sentido de nós-mesmos: encontramos-nos num plano que não nos parece estranho porque encerra o nosso eu mais secreto; mas (muito mais normalmente) porque, sem nos fazer sair de nós-mesmos, nos coloca em coincidência com formas de actividade que são, ao mesmo tempo, *nossas e outras*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que não pode ser senão objectiva) das formas inconscientes da actividade do espírito conduz, mesmo assim, à subjectivação; uma vez que, definitivamente, é uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, permite reconquistar a nós mesmos o eu mais estranho, e, no inquérito etnológico, nos faz aceder ao mais estranho dos outrém como a um outro nós. Em ambos os casos, é o mesmo problema que se põe, o de uma comunicação procurada, ora entre um *eu* subjectivo e um *eu* objectivante, ora entre um *eu* objectivo e um *outro* subjectivado. E, também nos dois casos, a investigação mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes deste encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso.

O problema etnológico é, pois, em última análise, um problema de comunicação, e esta constatação deve bastar para separar radicalmente a via seguida por Mauss, ao identificar *inconsciente* e *colectivo*, da de Jung, que poderíamos ser tentados a definir de modo semelhante. Porque não é a mesma coisa definir o inconsciente como uma categoria do pensamento colectivo ou distingui-lo em sectores, conforme o carácter individual ou colectivo do conteúdo que se lhe atribui. Nos dois casos, concebe-se o inconsciente como um sistema simbólico; mas, para Jung, o inconsciente não se reduz ao sistema: ele está todo cheio de símbolos, e até de coisas simbolizadas que lhe formam um espécie de substrato. Ou este substrato é inato: mas sem hipótese teológica, é inconcebível que o conteúdo da experiência a preceda; ou é adquirido: ora, o problema da hereditariedade de um inconsciente adquirido não seria menos temível do que o dos caracteres biológicos adquiridos. Com efeito, não se trata de traduzir em símbolos um dado extrínseco, mas de reduzir à sua natureza de sistema simbólico coisas que aí não escapam senão para se incomunicabilizar. Tal como a linguagem, o social é uma realidade autónoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado. Reencontraremos este problema a propósito do *mana*.

O carácter revolucionário do *Essai sur le don* reside no facto de nos comprometer nesta via. Os factos que traz à luz não constituem descobertas. Dois anos antes, M. Davy tinha analisado e discutido o potlatch com base nos inquéritos de Boas e de Swanton, cuja importância o próprio Mauss se tinha interessado em sublinhar no seu ensino desde antes de 1914; e todo o *Essai sur le don* emana, da maneira mais directa, dos *Argonauts of Western Pacific* que Malinowski tinha publicado também dois anos antes, e que haveriam, independentemente, de o conduzir a conclusões muito vizinhas das de Mauss⁽²⁴⁾; paralelismo esse que incitaria a olhar os próprios indígenas melanésios como os verdadeiros autores da teoria moderna da reciprocidade. Donde vem então o poder extraordinário dessas páginas desordenadas, que têm ainda qualquer coisa de rascunho, onde se justapõem de modo tão curioso as notas impressionistas e,

(24) Ver sobre este assunto a nota de MALINOWSKI (p. 41, n. 57), no seu livro *Crime and Custom in Savage Society*, Nova Iorque-Londres, 1926.

comprimida a maior parte das vezes num aparelho crítico que esmaga o texto, uma erudição inspirada, que parece respigar ao acaso das referências americanas, indianas, célticas, gregas ou oceânicas, mas sempre igualmente convincentes? Poucas pessoas puderam ler o *Essai sur le don* sem sentir toda a gama de emoções tão bem descritas por Malebranche ao evocar a sua primeira leitura de Descartes: o coração a bater, a cabeça ardendo e o espírito invadido por uma certeza ainda indefinível, mas imperiosa, de assistir a um acontecimento decisivo da evolução científica.

Mas eis que, pela primeira vez na história do pensamento etnológico, um esforço era feito para transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas. Pela primeira vez, o social deixa de depender do domínio da qualidade pura: episódio, curiosidade, matéria para descrição moralizante ou para comparação erudita, e transforma-se num sistema, entre cujas partes podemos pois descobrir conexões, equivalências e solidariedades. São, em primeiro lugar, os produtos da actividade social: técnica, económica, ritual, estética ou religiosa – ferramentas, produtos manufacturados, produtos alimentares, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danças e mitos – que se tornam comparáveis entre si pelo carácter comum que todos possuem de serem transferíveis, segundo modalidades que podem ser analisadas e classificadas e que, mesmo quando parecem inseparáveis de certos tipos de valores, são redutíveis a formas mais fundamentais, essas de carácter geral. Eles não são, aliás, somente comparáveis, mas frequentemente substituíveis, na medida em que valores diferentes podem substituir-se na mesma operação. E, sobretudo, são as próprias operações, por mais diversas que possam parecer através dos acontecimentos da vida social: nascimento, iniciação, casamento, contrato, morte ou sucessão; e por mais arbitrárias pelo número e pela distribuição dos indivíduos que elas põem em causa, como recipiendários, intermediários ou doadores, que autorizam sempre uma redução a um mais pequeno número de operações, de grupos ou de pessoas, onde apenas se encontram, no fim de contas, os termos fundamentais de um equilíbrio, diversamente concebido e diferentemente realizado segundo o tipo de sociedade considerada. Os tipos tornam-se, pois, desníveis por estes caracteres intrínsecos; e comparáveis entre si uma vez que esses caracteres já não se situam numa ordem qualitativa, mas no número e na disposição de elementos que

são, eles mesmos, constantes em todos os tipos. Para tomar um exemplo de um sábio que, talvez melhor do que qualquer outro, soube compreender e explorar as possibilidades abertas por este método⁽²⁵⁾: as intermináveis séries de festas e de presentes que acompanham o casamento na Polinésia, envolvendo dezenas, se não centenas de pessoas, e que parecem desafiar a descrição empírica, podem ser analisadas em trinta ou trinta e cinco prestações efectuando-se entre cinco gerações que estão entre si numa relação constante, e decomponíveis em quatro ciclos de reciprocidade entre as gerações A e B, A e C, A e D, e A e E; exprimindo o todo um certo tipo de estrutura social tal como, por exemplo, ciclos entre B e C, ou entre E e B ou D, ou, finalmente, entre E e C estejam excluídos, enquanto uma outra forma de sociedade as colocaria no primeiro plano. O método é de uma aplicação tão rigorosa que se aparecesse um erro na solução das equações assim obtidas, seria mais facilmente imputável a uma lacuna no conhecimento das instituições indígenas do que a um engano de cálculo. Assim, no exemplo que acaba de ser citado, observa-se que o ciclo entre A e B se abre por uma prestação sem contrapartida; o que convidaria imediatamente à procura, se não a conhecêssemos, da presença de uma acção unilateral, anterior às cerimónias matrimoniais, se bem que em relação directa com elas. Tal é, exactamente, o papel desempenhado na sociedade em questão pela abdução da noiva, cuja primeira prestação representa, segundo a própria terminologia indígena, a «compensação». Poderíamos, portanto, tê-la deduzido, se não tivesse sido observada.

Sublinhar-se-á que esta técnica operatória é muito vizinha daquela que Troubetzkoy e Jakobson utilizavam, na mesma época em que Mauss escrevia o *Essai*, e que lhes haveria de permitir fundar a linguística estrutural; também aí se tratava de distinguir um dado puramente fenomenológico, sobre o qual a análise científica não tem influência, de uma infra-estrutura mais simples que ele, e à qual deve toda a sua realidade⁽²⁶⁾. Graças às noções de «variantes facultativas», de «variantes combinatórias», de «termos de grupo» e de

⁽²⁵⁾ Raymond FIRTH, *We, The Tikopia*, Nova Iorque, 1936, cap. XV; *Primitive Polynesian Economics*, Londres, 1939, p. 323.

⁽²⁶⁾ N. S. TROUBETZKOY, *Principes de Phonologie (Grundzüge der Phonologie)*, 1939) e os diversos artigos de R. JAKOBSON, publicados em anexo à edição francesa, Paris, 1949.

«neutralização», a análise fonológica ia precisamente permitir definir uma linguagem por um pequeno número de relações constantes, cuja diversidade e complexidade aparente do sistema mais não fazem do que ilustrar a gama possível das combinações autorizadas.

Tal como a fonologia para a linguística, também o *Essai sur le don* inaugura, pois, uma era nova para as ciências sociais. A importância deste duplo acontecimento (que Mauss, infelizmente, deixou apenas no estado de esboço) não pode ser mais bem comparada do que à descoberta da análise combinatória para o pensamento matemático moderno. Que Mauss nunca tenha empreendido a exploração da sua descoberta e que tenha assim, inconscientemente, incitado Malinowski (em quem podemos reconhecer, sem ofendê-los a sua memória, que foi o melhor observador que teórico) a lançar-se sozinho, na base dos mesmos factos e das conclusões a que tinham chegado independentemente um do outro, na elaboração do sistema correspondente, é uma das grandes infelicidades da etnologia contemporânea.

E difícil saber em que sentido Mauss teria desenvolvido a sua doutrina, se tivesse consentido em fazê-lo. O interesse principal de uma das suas obras mais tardias, a *Notion de Personne*, reside menos na argumentação, que podemos achar ligeira e por vezes negligente, do que na tendência que aí se revela no sentido de estender à ordem diacrónica uma técnica de permutações que o *Essai sur le don* concebia antes em função dos fenómenos sincrónicos. De qualquer modo, Mauss teria provavelmente encontrado determinadas dificuldades em levar mais por diante a elaboração do sistema. Em breve veremos porquê. Mas não lhe teria decerto dado a forma regressiva que haveria de receber de Malinowski, para quem a noção de *função*, concebida por Mauss a exemplo da álgebra, isto é, implicando que os valores sociais são reconhecíveis em função uns dos outros, se transforma no sentido de um empirismo ingénuo, para já não designar senão o serviço prático prestado à sociedade pelos seus costumes e pelas suas instituições. Quando Mauss encarava uma *relação constante* entre fenómenos, onde se encontra a sua explicação, Malinowski pergunta apenas *para que é que eles servem*, para lhes encontrar uma justificação. Esta posição do problema anula todos os progressos anteriores, uma vez que reintroduz um aparelho de postulados sem valor científico.

Que a posição do problema tal como Mauss a tinha definido fosse a única fundamentada é, pelo contrário, atestado pelos mais recentes progressos das ciências sociais, que permitem formar a esperança da sua matematização progressiva. Em certos domínios essenciais, como o do parentesco, a analogia com a linguagem, tão firmemente afirmada por Mauss, pôde permitir descobrir as regras precisas segundo as quais se formam, seja em que tipo for de sociedade, ciclos de reciprocidade cujas leis mecânicas são doravante conhecidas, permitindo o emprego do raciocínio dedutivo num domínio que parecia submetido à mais completa arbitrariedade. Por outro lado, associando-se cada vez mais estreitamente à linguística, para constituir um dia com ela uma vasta ciência da comunicação, a antropologia social esperar beneficiar das imensas perspectivas abertas à própria linguística, através da aplicação do raciocínio matemático ao estudo dos fenómenos de comunicação⁽²⁷⁾. Desde já sabemos que um grande número de problemas etnológicos e sociológicos, quer no plano da morfologia quer mesmo no da arte ou da religião, apenas espera a boa vontade dos matemáticos que, com a colaboração de etnólogos, poderiam fazer-lhes atingir progressos decisivos, se não ainda no sentido de uma solução, pelo menos no sentido de uma unificação prévia, que é a condição para a sua solução.

III

Não é pois num espírito crítico, mas antes inspirados pelo dever de não deixar perder ou corromper a parte mais fecunda do seu ensinamento, que somos levados a procurar a razão pela qual Mauss se deteve à beira destas imensas possibilidades, como Moisés conduzindo o seu povo até uma terra prometida cujo esplendor nunca viria a contemplar. Deve existir em algum lado uma passagem decisiva que Mauss não atravessou, e que pode sem dúvida explicar por que é que o *novum organum* das ciências sociais do século XX, que dele se poderia esperar, e de que possuía todos os fios condutores, nunca se revelou senão sob a forma de fragmentos.

⁽²⁷⁾ N. WIENER, *Cybernetics*, Nova Iorque e Paris, 1948. C. E. SHANNON e Warren WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

Um aspecto curioso da argumentação seguida no *Essai sur le don* colocar-nos-á no caminho da dificuldade. Mauss aparece-nos aí, e com razão, dominado por uma certeza de ordem lógica, segundo a qual a troca é o denominador comum de um grande número de actividades sociais aparentemente heterogéneas entre si. Mas não consegue ver esta troca nos factos.

A observação empírica não lhe fornece a troca, mas apenas – como ele próprio diz – três obrigações: dar, receber, retribuir. Toda a teoria reclama assim a existência de uma estrutura, de que a experiência não oferece senão os fragmentos, os membros dispersos, ou antes, os elementos. Se a troca é necessária e se não é dada, é pois necessário construí-la. Como? Aplicando aos corpos isolados, únicos presentes, uma fonte de energia que opere a sua síntese. «Podemos [...] provar que nas coisas trocadas [...] há uma virtude que obriga as dádivas a circular, a serem dadas, a serem redistribuídas.» Mas é aqui que começa a dificuldade. Essa virtude existe objectivamente, como se fosse uma propriedade física dos bens trocados? Evidentemente que não; isso seria, aliás, impossível, uma vez que os bens em questão não são apenas objectos físicos, mas também dignidades, cargos, privilégios, cuja importância sociológica é todavia a mesma dos bens materiais. É, pois, necessário que a virtude seja concebida subjectivamente; mas então encontramos-nos colocados diante de uma alternativa: ou esta virtude não é mais do que o próprio acto de troca, tal como ele se apresenta para o pensamento indígena, e encontramos-nos fechados num círculo; ou é de uma natureza diferente e, por relação com ela, o acto de troca transforma-se então num fenómeno secundário.

O único meio de escapar ao dilema teria sido apercebermo-nos de que é a troca que constitui o fenómeno primitivo, e não as operações discretas nas quais a vida social a decompõe. Neste como noutros casos, mas sobretudo neste, devia aplicar-se um preceito que o próprio Mauss havia já formulado no *Esquisse... de la Magie*: «A unidade do todo é ainda mais real que cada uma das suas partes.» Pelo contrário, no *Essai sur le don*, Mauss reconstrói com afinco um todo com partes, e como isso é manifestamente impossível, é-lhe necessário juntar à mistura uma quantidade suplementar que lhe dá a ilusão de encontrar o total. Essa quantidade é o *hau*.

Não estaremos nós diante de um desses casos (que não são assim tão raros) em que o etnólogo se deixa mistificar pelo indígena? Não

certamente pelo indígena em geral, que não existe, mas por um grupo indígena determinado, onde especialistas já antes se debruçaram sobre problemas, se colocaram perguntas e tentaram responder-nos. Na ocorrência, e em vez de seguir até ao fim a aplicação dos seus princípios, Mauss renuncia a essa tarefa em favor de uma teoria neozelandesa, que tem um imenso valor como documento etnográfico, mas que não passa de uma teoria. Ora, não constitui uma razão o facto de sábios maori terem sido os primeiros a colocarem-se determinados problemas, e os terem resolvido de um modo infinitamente interessante, mas muito pouco satisfatório, para nos inclinarmos diante da sua interpretação. O *hau* não é a razão última da troca: é a forma consciente sob a qual homens de uma sociedade determinada, onde o problema tinha uma importância particular, apreenderam um necessidade inconsciente cuja razão está noutro lado.

No instante mais decisivo, Mauss está, pois, tomado de uma hesitação e de um escrúpulo. Já não sabe exactamente se há-de fazer o quadro da teoria, ou a teoria da realidade, indígenas. No que tem razão em larga medida: a teoria indígena está numa relação muito mais directa com a realidade indígena do que o estaria uma teoria elaborada a partir das nossas categorias e dos nossos problemas. Foi, pois, um enorme progresso, no momento em que ele escrevia, o atacar um problema etnográfico a partir da sua teoria neozelandesa ou melanésia, muito mais do que com a ajuda de noções ocidentais como o animismo, o mito ou a participação. Mas, indígena ou ocidental, uma teoria nunca é mais que uma teoria. Ela oferece, no máximo, uma via de acesso, porque aquilo em que os interessados acreditam, sejam eles fijianos ou australianos, está sempre bastante afastado daquilo que pensam ou fazem efectivamente. Depois de se ter libertado da concepção indígena, havia agora que reduzi-la através de uma crítica objectiva que permitisse atingir a realidade subjacente. Ora, esta tem muito menos possibilidades de se encontrar em elaborações conscientes do que em estruturas mentais inconscientes que podemos alcançar através das instituições, e melhor ainda na linguagem. O *hau* é um produto da reflexão indígena; mas a realidade é mais aparente em determinados traços linguísticos que Mauss não deixou de sublinhar, sem lhes dar toda a importância que convinha: «Os Papuas e os Melanésios», diz ele, «só têm uma palavra para designar a compra e a venda, o emprestar e o pedir emprestado. As operações antitéticas são

expressas pela mesma palavra.» Toda a prova reside no facto de as operações em questão, longe de serem «antitéticas», não serem senão dois modos de uma mesma realidade. Não temos necessidade do *hau* para fazer a síntese, porque a antítese não existe. Ela é uma ilusão subjectiva dos etnógrafos, e por vezes também dos indígenas que, quando raciocinam sobre si mesmos – o que lhes acontece com bastante frequência –, se comportam como etnógrafos ou, mais exactamente, como sociólogos, isto é, como colegas com os quais é permitido discutir.

Àqueles que nos censurariam por levarmos o pensamento de Mauss num sentido demasiado racionalista, quando nos esforçamos por reconstruí-lo sem apelar a noções mágicas ou afectivas cuja intervenção nos parece residual, responderíamos que Mauss consignou explicitamente desde o início da sua carreira este esforço por compreender a vida social como um sistema de relações, que anima o *Essai sur le don*, no *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. Foi ele, e não nós, que afirmou a necessidade de compreender o acto mágico como um julgamento. Foi ele que introduziu na crítica etnográfica uma distinção fundamental entre julgamento analítico e julgamento sintético, cuja origem filosófica se encontra na teoria das noções matemáticas. Não estamos nós, desde logo, autorizados a dizer que se Mauss tivesse podido conceber o problema do julgamento de outro modo, e não nos termos da lógica clássica, e formulá-lo em termos de lógica das relações, então, com o próprio papel da cópula, ter-se-iam desmoronado as noções que sustentam a sua argumentação (ele di-lo expressamente: «o *mana* [...] desempenha o papel da cópula na proposição»), quer dizer, o *mana*, na teoria da magia, e o *hau* na teoria da dádiva?

*
* *

A vinte anos de distância, com efeito, a argumentação do *Essai sur le don* reproduz (pelo menos no seu início) a da *Théorie de la Magie* (1902). Era a época em que a etnologia comparada não tinha ainda renunciado, em grande parte, à instigação do próprio Mauss, e tal como ele haveria de dizer no *Essai sur le don*, «a esta comparação constante onde tudo se mistura e onde as instituições perdem a cor

local e os documentos o seu sabor». Seria apenas mais tarde que iria decidir-se a fixar a atenção sobre sociedades «que representam verdadeiramente máximas, excessos, que permitem ver melhor os factos do que no lugar onde, não menos essenciais, eles continuam ainda pequenos e involuídos». Mas para compreender a história do seu pensamento, para separar algumas das suas constantes, o *Esquisse* oferece um valor excepcional. E isto é verdade, não só para a inteligência do pensamento de Mauss, mas para apreciar a história da Escola sociológica francesa e a relação exacta entre o pensamento de Mauss e o de Durkheim. Analisando as noções de *mana*, de *wakan* e de *orenda*, edificando sobre a sua base uma interpretação de conjunto da magia e chegando assim ao que considera como categorias fundamentais do espírito humano, Mauss antecipa em dez anos a economia e certas conclusões das *Formes élémentaires de la Vie religieuse*. O *Esquisse* mostra, pois, a importância da contribuição de Mauss para o pensamento de Durkheim; permite reconstituir alguma coisa dessa íntima colaboração entre o tio e o sobrinho que não se limitou ao campo etnográfico, uma vez que se conhece, além disso, o papel essencial desempenhado por Mauss na preparação do *Suicide*.

Mas aquilo que sobretudo nos interessa aqui é a estrutura lógica da obra. Ela está totalmente fundada sobre a noção de *mana* e sabe-se que, sob esta ponte, muita água passou depois. Para recuperar a corrente, seria necessário, em primeiro lugar, integrar no *Esquisse* os resultados mais recentes obtidos localmente e os que são tirados da análise linguística⁽²⁸⁾. Seria também necessário completar os diversos tipos de *mana* introduzindo nesta já vasta família, e não muito harmoniosa, a noção, tão frequente entre os indígenas da América do Sul, de uma espécie de *mana* substancial e, na maior parte das vezes,

(28) A. M. HOCART, «Mana», *Man*, n.º 46, 1914; «Mana again», *Man*, n.º 79, 1922; «Natural and supernatural», *Man*, n.º 78, 1932. H. IAN HOGGIN, «Mana», *Oceania*, vol. 6, 1935-1936. A. CAPELL, «The word *mana*: a linguistic study», *Oceania*, vol. 9, 1938. R. FIRTH, «The Analysis of Mana: an empirical approach», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 49, 1940; «An Analysis of Mana», *Polynesian Anthropological Studies*, pp. 189-218, Wellington, 1941. G. BLAKE PALMER, «Mana, some Christian and Moslem Parallels», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 55, 1946. G. J. SCHNEEP, «El Concepto de Mana», *Acta Anthropologica*, vol. II, n.º 3, México, 1947. B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948 [*Magia, Ciência e Religião*, Edições 70, Lisboa, 1988].

negativo: fluído que o xamã manipula, que se depõe sobre os objectos sob uma forma observável, que provoca deslocações e levitações e cuja acção é geralmente considerada como nociva. É assim o *tsaruma* dos Jivaro, o *nandé* de que nós próprios estudámos a representação entre os Nambiquara⁽²⁹⁾, e todas as formas análogas assinaladas entre os Amniapá, Apocucua, Apinayé, Galibi, Chiquito, Lamisto, Chamicuro, Xebero, Yameo, Iquito, etc.⁽³⁰⁾. Que subsistiria da noção de *mana* depois de uma tal abordagem? É difícil dizê-lo; em todo o caso, sairia *profanada*. Não que Mauss e Durkheim estivessem errados, como por vezes se pretende, por terem aproximado noções emprestadas a regiões do mundo afastadas umas das outras, e por as terem constituído em categoria. Mesmo que a história confirme as conclusões da análise linguística e que o termo polinésio *mana* seja um descendente longínquo de um termo indonésio que definia a eficácia de deuses pessoais, de modo nenhum sucederia que a noção conotada por este termo na Melanésia e na Polinésia fosse um resíduo, ou um vestígio, de um pensamento religioso mais elaborado. Apesar de todas as diferenças locais, parece bastante certo que *mana*, *wakan*, *orenda* representam explicações do mesmo tipo; é, pois, legítimo constituir o tipo, procurar classificá-lo e analisá-lo.

A dificuldade da posição tradicional em matéria de *mana* parece-nos ser de uma outra natureza. Ao contrário do que se pensava em 1902, as concepções do tipo *mana* são tão frequentes e tão divulgadas que é conveniente perguntarmo-nos se não estaremos em presença de uma forma de pensamento universal e permanente que, longe de caracterizar determinadas civilizações ou pretensos «estados» arcaicos ou semiarcaicos da evolução do espírito humano, seria função de uma determinada situação do espírito em presença das coisas; devendo portanto aparecer sempre que essa situação ocorre. Mauss cita no *Esquisse* uma observação bastante profunda do Padre Thavenet a propósito da noção de *manitu* entre os Algonquinos: «[...] Designa mais particularmente qualquer ser que ainda não tem um nome

⁽²⁹⁾ *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes, Paris, 1948, pp. 95-98.

⁽³⁰⁾ Alfred METRAUX, «La causa e el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la Region Tropical Sul-Americana», *América Indígena*, vol. 4, México, 1944; «Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropical», *Acta Americana*, vol. II, n.º 3 e 4, 1944.

pessoal, que não é familiar: de uma salamandra uma mulher dizia que tinha medo, era um *manitu*; riem-se dela dizendo-lhe o nome. As pérolas dos traficantes são as cascas de um *manitu*, e o lençol, essa coisa maravilhosa, é a pele de um *manitu*». Do mesmo modo, o primeiro grupo de índios Tupi-Cavaíbas meio civilizados, com a ajuda dos quais haveríamos de penetrar, em 1938, numa aldeia desconhecida da tribo, admirando os cortes de flanela vermelha que lhes dávamos como presentes, exclamavam: *O que é este bicho vermelho?*; o que não era nem um testemunho de animismo primitivo, nem a tradução de uma noção indígena, mas somente um idiotismo do *falar caboclo*, quer dizer, português rústico do interior do Brasil. Mas, inversamente, os Nambiquara, que nunca tinham visto bois, antes de 1915, designam-nos como sempre fizeram para as estrelas, pelo nome de *atásu*, cuja conotação é muito próxima do algonquino *manitu*⁽³¹⁾.

Tais assimilações não são assim tão extraordinárias; sem dúvida com mais reserva, também nós já praticamos assimilações do mesmo tipo quando qualificamos um objecto desconhecido ou cujo uso está mal explicado, ou cuja eficácia nos surpreende, como *machin* (maquinação) ou *truc* (artimanha). Por detrás de maquinação, há máquina, e, mais longinquamente, a ideia de força ou de poder. Quanto a artimanha, os etimologistas fazem-no derivar de um termo medieval que significa o golpe feliz nos jogos de habilidade ou de acaso, quer dizer, um dos sentidos precisos que se dá ao termo indonésio em que alguns vêem a origem da palavra *mana*⁽³²⁾. Não dizemos evidentemente de um objecto que ele tem «artimanha» ou «maquinação», mas de uma pessoa dizemos que tem «qualquer coisa» e quando o *slang* (calão) americano atribui «oomph» a uma mulher, não é certo, se se evoca a atmosfera sagrada e toda imbuída de tabus que, na América mais ainda do que noutro lado, impregna a vida sexual, que estejamos

⁽³¹⁾ C. LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale*, etc., *loc. cit.*, pp. 98-99, «The Tupi-Kawahib», in *Handbook of South American Indians*, Washington, 1948, vol. 3, pp. 299-305.

Compararemos com os Dacotas que dizem do primeiro cavalo, trazido, segundo o mito, pelo relâmpago: «Ele não sentia como um ser humano e pensou-se que pudesse ser um cão, mas era maior do que um cão de carga, por isso se lhe chamou *sunka wakan*, cão misterioso» (M. W. BECKWITH, «Mythology of the Qglala Dakota», *Journal of American Folklore*, vol. XLIII, 1930, p. 379).

⁽³²⁾ Sobre esta derivação da palavra *mana*, cf. A. CAPELL, *loc. cit.*

muito afastados do sentido de *mana*. A diferença depende menos das próprias noções, tais como o espírito as elabora sempre inconscientemente, do que do facto de, na nossa sociedade, essas noções terem um carácter fluído e espontâneo, enquanto fora dela servem para fundar sistemas reflectidos e oficiais de interpretação, isto é, têm um papel que nós próprios reservamos à ciência. Mas, sempre e em qualquer lugar, esses tipos de noções intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e, por isso, susceptível de receber um sentido qualquer, cuja única função é preencher um afastamento entre o significante e o significado, ou, mais exactamente, assinalar o facto de que em tal circunstância, em tal ocasião, ou em determinada das suas manifestações, se estabelece uma relação de inadequação entre significante e significado, com prejuízo da relação complementar anterior.

Colocamo-nos, pois, numa via estreitamente paralela à de Mauss, invocando a noção de *mana* como fundamento de determinados julgamentos sintéticos *a priori*. Mas recusamo-nos a segui-lo quando vai procurar a origem da noção de *mana* numa outra ordem de realidades que não a das relações que ela ajuda a construir: ordem de sentimentos, volições e crenças que são, do ponto de vista da explicação sociológica, quer epifenómenos, quer mistérios, em todo o caso objectos extrínsecos ao campo de investigação. Aqui reside, quanto a nós, a razão pela qual um inquérito tão rico, tão penetrante, tão cheio de iluminações, muda repentinamente e tende para uma conclusão decepcionante. No fim de contas, o *mana* seria apenas «a expressão de sentimentos sociais que se formaram quer fatal e universalmente, quer fortuitamente, a respeito de determinadas coisas, escolhidas na sua maior parte de uma maneira arbitrária...»⁽³⁾. Mas as noções de sentimento, de fatalidade, de fortuitidade e de arbitrariedade não são noções científicas. Não esclarecem os fenómenos que nos

⁽³⁾ Por mais decisiva que tenha sido a contribuição de Mauss, assimilando os fenómenos sociais à linguagem, ela deveria, num dos seus aspectos, colocar a reflexão sociológica em dificuldades. Ideias como as que estão expressas nesta citação podiam, com efeito, invocar em seu proveito aquilo que haveria de, durante muito tempo, ser considerado como a muralha inexpugnável da linguística saussuriana: isto é, a teoria da natureza arbitrária do signo linguístico. Mas não há hoje uma posição que seja assim tão urgente ultrapassar.

propusemos explicar, participam deles. Vê-se, portanto, que, pelo menos num caso, a noção de *mana* apresenta as características de potência secreta, de força misteriosa, que Durkheim e Mauss lhe atribuíram: tal é o papel que ela desempenha no seu próprio sistema. Aí, verdadeiramente, o *mana* é *mana*. Mas ao mesmo tempo, perguntamo-nos se a sua teoria do *mana* é algo mais do que uma imputação ao pensamento indígena de propriedades implicadas pelo lugar muito particular que a ideia de *mana* é chamada a manter no seu.

Por isso, não poderíamos proteger muito os admiradores sinceros de Mauss que fossem tentados a deter-se nesta primeira fase do seu pensamento, e que dirigiriam o seu reconhecimento menos às suas análises lúcidas do que ao seu talento excepcional para restituir, na sua estranheza e na sua autenticidade, determinadas teorias indígenas: porque ele nunca teria procurado nessa contemplação o refúgio preguiçoso de um pensamento vacilante. A atermo-nos ao que, na história do pensamento de Mauss, é apenas uma fase preliminar, correríamos o risco de comprometer a sociologia por um caminho perigoso, e que constituiria mesmo a sua perda se, dando um passo a mais, reduzíssemos a realidade social à concepção que o homem, mesmo selvagem, tem dela. Tal concepção tornar-se-ia, aliás, vazia de sentido se o seu carácter fosse esquecido. A etnografia dissolver-se-ia então numa fenomenologia palavrosa, mistura falsamente ingénua em que as obscuridades aparentes do pensamento indígena não seriam adiantadas senão para cobrir as confusões, de outro modo demasiado manifestas, do etnógrafo.

Não é proibido tentar prolongar o pensamento de Mauss na outra direcção: aquela que havia de definir o *Essai sur le don*, depois de ter ultrapassado o equívoco que já referimos a propósito do *hau*. Porque se o *mana* aparece no fim do *Esquisse*, o *hau*, felizmente, só aparece no princípio do *Don* e todo o *Essai* o trata como um ponto de partida, não como um ponto de chegada. A que chegaríamos nós, projectando retrospectivamente sobre a noção de *mana* a concepção que Mauss nos convida a formar da troca? Seria necessário admitir que, tal como o *hau*, o *mana* é apenas a reflexão subjectiva da exigência de uma totalidade não manifestada. A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir, com a ajuda de um cimento afectivo e místico. É uma síntese imediatamente dada a, e por, pensamento simbólico que, na troca como em

qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de apreender as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente sob a relação de si e de outrem, e destinadas, por natureza, a passar de um ao outro. Que elas sejam de *um* ou de *outro* representa uma situação derivada em relação ao carácter relacional inicial. Mas não acontece o mesmo com a magia? O julgamento mágico, implicado no acto de produzir o fumo para suscitar as nuvens e a chuva, não se funda numa distinção primitiva entre fumo e nuvem, com apelo ao mana para os soldar a ambos, mas no facto de um plano mais profundo do pensamento identificar fumo e nuvem, e um é a mesma coisa que o outro, pelo menos sob uma certa relação, e esta identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. Todas as operações mágicas assentam na restauração de uma unidade, não perdida (porque nada se perde nunca), mas inconsciente, ou menos completamente consciente que essas mesmas operações em si mesmas. A noção de mana não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que, mesmo quando se pensa a si próprio, nunca pensa senão um objecto.

É neste carácter relacional do pensamento simbólico que podemos procurar a resposta para o nosso problema. Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias do seu aparecimento na escala da vida animal, a linguagem não pôde nascer senão de repente. As coisas não se puderam pôr a significar progressivamente. Na sequência de uma transformação cujo estudo não depende das ciências sociais, mas da biologia e da psicologia, efectuou-se uma passagem de um estado em que nada tinha um sentido a um outro em que tudo o possuía. Ora, esta observação, aparentemente banal, é importante porque essa mudança radical não tem contrapartida no domínio do conhecimento que se elabora lenta e progressivamente. Por outras palavras, no momento em que o Universo inteiro, de uma só vez, se tornou *significativo*, não foi, por isso, mais bem *conhecido*, mesmo se for verdade que o aparecimento da linguagem haveria de precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento. Existe, pois, uma oposição fundamental, na história do espírito humano, entre o simbolismo, que oferece um carácter de descontinuidade, e o conhecimento, marcado de continuidade. Que resulta deste facto? É que as duas categorias do significante e do significado constituíram-se, simultânea e solidariamente, como dois blocos complementares; mas que o conhecimento, isto é, o processo

intelectual que permite identificar uns em relação aos outros determinados aspectos do significante e determinados aspectos do significado – poderia mesmo dizer-se para se escolher, no conjunto do significante e no conjunto do significado, as partes que apresentam entre si as relações mais satisfatórias de conveniência mútua – só muito lentamente avançou. Tudo se passou como se a humanidade tivesse adquirido de uma só vez um imenso domínio e o seu plano pormenorizado, com a noção da sua relação recíproca, mas tivesse passado milénios a aprender que símbolos determinados do plano representavam os diferentes aspectos do domínio. O Universo significou muito antes de se começar a saber o que ele significava; isso é óbvio, sem dúvida, mas, da análise anterior, resulta também que ele significou, desde o princípio, a totalidade do que a humanidade pode esperar vir a conhecer. Aquilo a que chamamos progresso do espírito humano e, em todo o caso, o progresso do conhecimento científico, não pôde e nunca poderá consistir senão em rectificar cortes, proceder a reagrupamentos, definir pertences e descobrir novos recursos, no seio de uma totalidade fechada e complementar consigo mesma.

Estamos aparentemente muito longe do *mana*; com efeito, estamos muito perto. Porque, embora a humanidade tenha possuído sempre uma massa enorme de conhecimentos positivos e as diferentes sociedades humanas tenham consagrado mais ou menos esforço para os manter e para os desenvolver, foi todavia numa época muito recente que o pensamento científico se instalou como mestre e que apareceram formas de sociedade, em que o ideal intelectual e moral, ao mesmo tempo que os fins práticos perseguidos pelo corpo social, se organizaram em torno do conhecimento científico, escolhido como centro de referência de modo oficial e reflectido. A diferença é de grau, não de natureza, mas existe. Podemos por isso esperar que a relação entre simbolismo e conhecimento conserve características comuns nas sociedades não industriais e nas nossas, sendo desigualmente marcadas. Não se trata de cavar um fosso entre umas e outras reconhecer que o trabalho de perequação do significante em relação ao significado tem sido perseguido de modo mais metódico e mais rigoroso a partir do nascimento, e nos limites de expansão, da ciência moderna. Mas, em qualquer outro lugar, e constantemente ainda entre nós mesmos (e sem dúvida por muito tempo), se mantém uma situação fundamental e que depende da condição humana, que consiste em

saber que o homem dispõe, desde a sua origem, de uma integralidade de significante cuja alocação a um significado, dado como tal sem ser por isso conhecido, lhe custa fazer. Há sempre uma inadequação entre os dois reabsorvível apenas pelo entendimento divino, e que resulta na existência de um excesso de significante, em relação aos significados sobre os quais ele se pode pôr. No seu esforço por compreender o mundo, o homem dispõe assim sempre de um excesso de significação (que reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico, cujo estudo pertence aos etnólogos e aos linguistas). Essa distribuição de uma razão suplementar – se assim nos podemos exprimir – é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significado referenciado permaneçam entre si na relação de complementaridade que é a própria condição do exercício do pensamento simbólico.

Creemos que as noções de tipo *mana*, por mais diversas que possam ser, encarando-as na sua função mais geral (que, vimo-lo, não desaparece na nossa mentalidade e na nossa forma de sociedade), representam precisamente esse *significante flutuante*, que é a servidão de qualquer pensamento acabado (mas também a garantia de qualquer arte, de qualquer poesia, de qualquer invenção mítica e estética), se bem que o conhecimento científico seja capaz, se não de o estancar, pelo menos de o disciplinar paralelamente. O pensamento mágico oferece, aliás, outros métodos de canalização, com outros resultados, e esses métodos podem muito bem coexistir. Por outras palavras, e inspirando-nos no preceito de Mauss segundo o qual todos os fenómenos sociais podem ser assimilados à linguagem, vemos no *mana*, no *wakan*, na *orenda* e em outras noções do mesmo tipo, a expressão consciente de uma *função semântica*, cujo papel consiste em permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria. Assim se explicam as antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a esta noção, que tanto tocaram os etnógrafos e que Mauss trouxe à luz: força e acção; qualidade e estado; substantivo, adjectivo e verbo ao mesmo tempo; abstracto e concreto; onnipresente e localizada. E, com efeito, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas, precisamente, não é por ele não ser nada disso: simples forma, ou mais exactamente símbolo no estado puro, portanto susceptível de se carregar de qualquer conteúdo simbólico? Neste sistema de símbolos que constituem qualquer cosmologia, seria simplesmente um *valor*

simbólico zero, isto é, um signo marcando a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que carrega já o significado, mas podendo ser um valor qualquer na condição de fazer ainda parte da reserva disponível, e não ser já, como dizem os fonólogos, um termo de grupo⁽¹⁴⁾.

Esta concepção parece-nos ser rigorosamente fiel ao pensamento de Mauss. De facto, não é mais do que a concepção de Mauss traduzida, da sua expressão original em termos de lógica das classes, numa lógica simbólica que resume as leis mais gerais da linguagem. Esta tradução não é um feito nosso, nem o resultado de uma liberdade tomada a propósito da concepção inicial. Ela reflecte somente uma evolução objectiva que se produziu nas ciências psicológicas e sociais durante os últimos trinta anos, e em que o valor do ensinamento de Mauss é o de ter sido uma primeira manifestação, e de para ela ter largamente contribuído. Mauss foi, com efeito, um dos primeiros a denunciar a insuficiência da psicologia e da lógica tradicionais, e a fazer estalar os seus quadros rígidos, revelando outras formas de pensamento, aparentemente «estranhas aos nossos entendimentos de adultos europeus». No momento em que ele escrevia (recordemo-nos que o ensaio sobre a magia data de uma época em que as ideias de Freud eram completamente desconhecidas em França), essa descoberta mal podia exprimir-se de outro modo que não fosse sob a forma negativa, por intermédio do apelo a uma «psicologia não intelectualista». Mas ninguém teve razões para, mais do que Mauss, se regozijar pelo facto de essa psicologia poder um dia ser formulada como uma psicologia *de outro modo* intelectualista, expressão generalizada das leis do pensamento humano, cujas manifestações particulares, em contextos sociológicos diferentes, não passam de

(14) Os linguistas foram já levados a formular hipóteses deste tipo. Assim: «Um fonema zero... opõe-se a todos os outros fonemas da língua pelo facto de não comportar nenhuma característica diferencial e nenhum valor fonético constante. Inversamente, o fonema zero tem por função própria opor-se à ausência de fonema.» R. JAKOBSON e J. LOTZ, «Notes on the French Phonemic Pattern», *Word*, vol. 5, n.º 2, Agosto de 1949, Nova Iorque, 1949, p.155.

Poderia dizer-se, de forma semelhante, esquematizando a concepção que foi aqui proposta, que a função das noções de tipo *mana* é a de se opor à ausência de significação sem comportar por si mesma qualquer significação particular.

DA DÁDIVA, E EM PARTICULAR
DA OBRIGAÇÃO DE RETRIBUIR OS PRESENTES

Epígrafe

Eis algumas estrofes do *Havamál*, um dos velhos poemas da *Eda* escandinava ⁽¹⁾. Elas podem servir de epígrafe a este trabalho, de tal modo colocam o leitor directamente na atmosfera de ideias e de factos onde se vai movimentar a nossa demonstração ⁽²⁾.

39 *Nunca encontrei homem mais generoso
nem tão pródigo a alimentar seus hóspedes
que «receber não tenha sido recebido»,
nem homem tão... [falta o adjectivo]
do seu bem
que receber em retorno lhe fosse desagradável* ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Foi CASSEL que nos colocou na pista deste texto, *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345. Os eruditos escandinavos estão familiarizados com este traço da sua antiguidade nacional. [*Eda* poético que a par do *Eda* em prosa reúnem as tradições mitológicas e lendárias dos antigos povos escandinavos. (N. do Ed.)]

⁽²⁾ Traduzido da versão francesa feita por Maurice Cahen.

⁽³⁾ A estrofe é obscura, sobretudo porque falta o adjectivo no verso 4, mas o sentido é claro quando se substitui, como vulgarmente se faz, uma palavra que quer dizer liberal, gastador. O verso 3 é igualmente difícil. Cassel traduz: «que não receba o que lhe oferecem». A tradução de Cahen, pelo contrário, é literal. «A expressão é ambígua», diz-nos ele, «uns compreendem: “que receber não lhe fosse agradável”, outros interpretam: “que receber um presente não implicasse a obrigação de o retribuir”. Inclino-me naturalmente para a segunda explicação.» Apesar da nossa incompetência em nórdico antigo, permitimo-nos uma outra interpretação. A expressão corresponde evidentemente a um velho centão que devia ser qualquer coisa como «recevoir est reçu» (*receber é recebido*). Admitido isto, o verso faria alusão a esse estado de espírito em que estão o visitante e o visitado. Cada um deles é suposto oferecer

- 41 *Com armas e com roupas
devem os amigos agraciar-se;
cada um o sabe por si próprio [pelas suas próprias experiências].
Os que trocam presentes mutuamente
são amigos todo o tempo,
se as coisas forem bem encaminhadas.*
- 42 *Deve-se ser amigo
do amigo
e dar presente por presente;
deve-se ter
riso por riso
e dolo por mentira.*
- 43 *Sabe-lo, se tens um amigo
em quem confias
e se queres obter um bom resultado,
é necessário juntar a tua alma à sua
e trocar os presentes
e visitá-lo com frequência.*
- 44 *Mas se tens outro
do qual desconfias
e se queres chegar a um bom resultado,
é necessário dizer-lhe palavras bonitas
mas ter pensamentos falsos
e trocar dolo por mentira.*

a sua hospitalidade ou os seus presentes como se eles nunca devessem ser-lhe retribuídos. Entretanto, cada um deles aceita, de qualquer modo, os presentes do visitante ou as contraprestações do hóspede, porque se trata de bens e também de um modo de fortificar o contrato, de que são parte integrante.

Parece-nos até possível distinguir nestas estrofes uma parte mais antiga. A estrutura de todas é a mesma, curiosa e clara. Em cada uma delas há um centão jurídico que forma centro: «que receber não seja recebido» (39), «aqueles que trocam presentes são amigos» (41), «trocar presente por presente» (42), «deves juntar a tua alma à sua e trocar os presentes» (44), «o avaro tem sempre medo dos presentes» (48), «presente dado espera sempre um presente de volta» (145), etc. É uma verdadeira colecção de adágios. Este provérbio ou regra é envolvido por um comentário que o desenvolve. Debatem-nos, pois, aqui, não apenas com uma muito antiga forma de direito, mas até com uma muito antiga forma de literatura.

- 46 *Do mesmo modo, àquele
em quem não tens confiança
e de cujos sentimentos suspeitas,
é necessário sorrir-lhe
mas falar constrangido:
os presentes dados devem ser semelhantes aos recebidos.*
- 48 *Os homens generosos e valorosos
têm a melhor das vidas;
não têm qualquer receio.
Mas um poltrão tem medo de tudo;
o avaro tem sempre medo dos presentes.*

E pode também assinalar-se a estrofe 145:

- 145 *Vale mais não rezar (pedir)
do que muito sacrificar (aos deuses):
Um presente dado espera sempre um em retorno.
É melhor não fazer ofertas
do que gastar muito com elas.*

Programa

Estamos a ver o tema. Na civilização escandinava e em bom número de outras, as trocas e os contratos fazem-se sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos.

Este trabalho é um fragmento de estudos mais vastos. Desde há anos que a nossa atenção se debruça ao mesmo tempo sobre o regime do direito contratual e sobre o sistema das prestações económicas entre as diversas secções ou subgrupos de que se compõem as sociedades ditas primitivas e também aquelas que poderíamos dizer arcaicas. Há aqui todo um enorme conjunto de factos. E eles próprios são muito complexos. Tudo neles se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às

da proto-história. Nestes fenómenos sociais «totais», como propomos chamar-lhes, exprimem-se ao mesmo tempo, e de uma só vez, todas as espécies de instituições: religiosas, jurídicas e morais – e estas políticas e familiares ao mesmo tempo; económicas – e estas supõem formas particulares da produção e do consumo, ou antes, da prestação e da distribuição; sem contar os fenómenos estéticos a que estes factos vão dar e os fenómenos morfológicos que manifestam estas instituições.

De todos estes temas muito complexos e desta multiplicidade de coisas sociais em movimento, não queremos aqui considerar senão um dos aspectos, profundo mas isolado: o carácter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e todavia forçado e interessado por essas prestações. Elas revestiram quase sempre a forma do presente, da prenda oferecida generosamente mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transacção, não há senão ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse económico. Além disso, ainda que indiquemos com precisão todos os diversos princípios que deram este aspecto a uma forma necessária da troca – isto é, da própria divisão do trabalho social –, de todos esses princípios, não estudamos a fundo senão um deles. *Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa que se dá que faz com que o donatário a retribua?* Eis o problema a que mais especialmente nos consagramos, sem deixar de indicar os outros. Esperamos dar, através de um número bastante grande de factos, uma resposta a esta questão precisa e mostrar em que direcção se pode desenvolver todo um estudo das questões conexas. Ver-se-á também a que novos problemas somos conduzidos dizendo uns respeito a uma forma permanente da moral contratual, a saber: o modo como o direito real permanece ainda hoje ligado ao direito pessoal; outros dizendo respeito às formas e às ideias que sempre presidiram, pelo menos em parte, à troca e que, ainda agora, substituem parcialmente a noção de interesse individual.

Alcançaremos, assim, um duplo objectivo. Por um lado, chegaremos a conclusões de certo modo arqueológicas acerca da natureza das transacções humanas nas sociedades que nos rodeiam ou que imediatamente nos precederam. Procederemos à descrição dos fenómenos de troca e de contrato nessas sociedades que não estão privadas de mercados económicos como se pretendeu – porque o

mercado é um fenómeno humano, que, em nossa opinião, não é estranho a nenhuma sociedade conhecida – mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Veremos aí o mercado antes da instituição dos mercadores e antes da sua principal invenção, a moeda propriamente dita; como ele funcionava antes de terem sido encontradas as formas, pode dizer-se modernas (semita, helénica, helenística e romana) do contrato e da venda, por um lado, e a moeda legal, por outro. Veremos a moral e a economia que agem nestas transacções.

E como verificaremos que esta moral e esta economia funcionam ainda nas nossas sociedades de maneira constante e por assim dizer subjacente, e como cremos ter encontrado aqui um dos pilares sobre os quais estão construídas as nossas sociedades, poderemos a partir daí deduzir algumas conclusões morais sobre determinados problemas colocados pela crise do nosso direito e da nossa economia, e ficaremos por aí. Esta página de história social, de sociologia teórica, de conclusões de moral, de prática política e económica, não nos leva, no fundo, senão a colocar uma vez mais, sob novas formas, velhas mas sempre novas questões^(*).

Método seguido

Seguimos um método de comparação rigorosa. Em primeiro lugar, como sempre, apenas estudamos o nosso tema em áreas determinadas e escolhidas: Polinésia, Melanésia, Noroeste americano, e alguns grandes direitos. Depois, naturalmente, escolhemos apenas o direito no qual, graças aos documentos e ao trabalho filológico, tínhamos acesso à consciência das próprias sociedades, pois trata-se aqui de vocábulos e de noções; isto restringia ainda o campo das nossas comparações. Enfim, cada estudo incidiu sobre sistemas que nos obrigamos a descrever, uns após outros, na sua integridade; renunciámos, pois, a

(*) Não pude consultar BURCKHARD, *Zum Begriff der Schenkung*, pp. 53 e segs. Mas, no que diz respeito ao direito anglo-saxónico, o facto sobre o qual nos vamos debruçar foi muito sentido por POLLOCK e MAITLAND, *History of English Law*, t. II, p. 82: «The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease.» Cf. *ibid.*, p. 12; *ibid.*, pp. 212-214: «Não há dádiva gratuita que tenha força de lei».

Ver também toda a dissertação de Neubecker, a propósito do dote germânico, *Die Mitgift*, 1909, pp. 65 e segs.

essa comparação constante em que tudo se mistura e em que as instituições perdem toda a cor local, e os documentos o seu sabor⁽³⁾.

Prestação. Dádiva e *potlatch*

O presente trabalho faz parte da série de investigações que efectuamos desde há muito, Davy e eu, acerca das formas arcaicas do contrato⁽⁴⁾. É necessário um resumo das mesmas.

*
* *

Não parece ter alguma vez existido, nem até a uma época bastante próxima de nós, nem nas sociedades que costumamos confundir, muito mal, sob o nome de primitivas ou inferiores, nada que se assemelhasse àquilo a que se chama a Economia natural⁽⁵⁾. Por uma estranha mas clássica aberração, escolhia-se mesmo para dar o tipo dessa economia os textos de Cook respeitantes à paga e à troca entre os Polinésios⁽⁶⁾. Ora, são esses mesmos Polinésios que vamos estudar aqui e em relação aos quais veremos quanto estão afastados, em matéria de direito e de economia, do estado natural.

(3) As notas e tudo o que aparece em tipo menor só são indispensáveis aos especialistas.

(4) DAVY, «Foi jurée» (*Travaux de l'Année Sociologique*, 1922); ver indicações bibliográficas em Mauss, «Une forme archaïque de contrat chez les Thraces», *Revue des Etudes Grecques*, 1921; R. LENOIR, «L'Institution du Potlatch», *Revue Philosophique*, 1924.

(5) M. F. SOMLO, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay, 1909), deu destes factos uma boa discussão e um apanhado em que, p. 156, começa a entrar na via que nós próprios vamos seguir.

(6) GRIERSON, *Silent Trade*, 1903, forneceu já os argumentos necessários para acabar com esse preconceito. Também VON MOSZKOWSKY, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911; mas ele considera o roubo como primitivo e confunde, em suma, o direito de tomar com o roubo. Encontraremos uma boa exposição dos factos Maori em W. VON BRUN, *Wirtschaftsorganisation der Maori* (Beitr. DE LAMPRECHT, 18), Leipzig, 1912, onde há um capítulo consagrado à troca. O mais recente trabalho de conjunto sobre a economia dos povos ditos primitivos é: KOPPERS, «Ethnologische Wirtschaftsordnung», *Anthropos*, 1915-1916, pp. 611 a 651, pp. 971 a 1079; bom sobretudo pela exposição das doutrinas; um pouco dialéctico quanto ao resto.

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não se observam nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos no decurso de um mercado passado entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não se trata de indivíduos, trata-se de colectividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam⁽⁷⁾; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se atacam e se opõem, quer em grupos desafiando-se directamente, quer por intermédio dos seus chefes, quer de ambas estas duas maneiras simultaneamente⁽⁸⁾. Além disso, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de mais, amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras cujo mercado não é senão um dos seus momentos e em que a circulação das riquezas mais não é do que um dos termos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, estas

(7) Depois dos nossos últimos trabalhos publicados, observámos, na Austrália, um princípio de prestação regulada entre tribos, e não já somente entre clãs e irmandades, sobretudo por ocasião de morte. Entre os Kakadu, do território norte, há uma terceira cerimónia funerária depois do segundo enterro. Durante essa cerimónia, os homens procedem a uma espécie de inquérito judiciário para determinar, pelo menos ficticiamente, quem foi o autor da morte por feitiço. Mas, contrariamente ao que acontece na maior parte das tribos australianas, nenhuma vingança é exercida. Os homens contentam-se em juntar as suas lanças e em definir o que hão-de pedir em troca. No dia seguinte, essas lanças são levadas para uma outra tribo, os Umorru, por exemplo, no campo dos quais se compreende perfeitamente o objectivo de tal envio. Aí as lanças são dispostas em molhos conforme os seus proprietários. E conforme uma tarifa previamente conhecida, os objectos desejados são colocados diante desses molhos. Em seguida todos eles são restituídos aos Kakadu (BALDWIN SPENCER, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, p. 247). Sir Baldwin menciona que esses objectos poderão ser novamente trocados contra lanças, facto que não entendemos muito bem. Inversamente, acha difícil compreender a conexão entre esses funerais e essas trocas, e acrescenta que «os nativos não têm ideia disso». O uso é, no entanto, perfeitamente compreensível: é de algum modo uma composição jurídica regular, substituindo a vingança, e servindo de origem a um mercado intertribal. Esta troca de coisas é ao mesmo tempo troca de testemunhos de paz e de solidariedade no luto, tal como tem vulgarmente lugar na Austrália, entre clãs de famílias associadas e aliadas por casamento. A única diferença é que desta vez o uso se tornou intertribal.

(8) Toda a passagem se ressentia ainda do estado de direito que vamos descrever. Os temas da oferta, da riqueza, do casamento, da honra, do favor, da aliança, da refeição em comum e da bebida dedicada, mesmo o do ciúme que excita o casamento, todos aí estão representados por palavras expressivas e dignas de comentários.

prestações e contraprestações embrenham-se sob uma forma preferencialmente voluntária, através de presentes, de prendas, se bem que sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar a tudo isto o *sistema das prestações totais*. O tipo mais puro destas instituições parece-nos ser representado pela aliança das duas irmandades nas tribos australianas ou norte-americanas em geral, em que os ritos, os casamentos, a sucessão de bens, os laços de direito e de interesse, fileiras militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo. Por exemplo, os jogos são muito particularmente regidos por elas⁽¹¹⁾. Os Tlingit e os Haïda, duas tribos do Noroeste americano, exprimem fortemente a natureza destas práticas dizendo que «as duas irmandades se respeitam uma à outra»⁽¹²⁾.

Mas, nestas duas últimas tribos do Noroeste americano e em toda esta região, aparece uma forma, típica sem dúvida, mas evoluída e relativamente rara, dessas prestações totais. Propusemos chamá-lhe *potlatch*, como fazem aliás os autores americanos ao servirem-se do nome *chinook* que se tomou parte da linguagem corrente dos brancos e dos índios de Vancôver, no Alasca. «Potlatch» quer dizer essencialmente «alimentar», «consumir»⁽¹³⁾. Estas tribos, muito ricas, que vivem nas ilhas ou na costa ou entre as Rochosas e a costa, passam

⁽¹¹⁾ V. em particular as notáveis regras do jogo de péla entre os Omaha. Alice FLETCHER e LA FLESCHE, «Omaha Tribe», *Annual Report of the Bureau of American Anthropology*, 1905-1906, XXVII, pp. 197 e 366.

⁽¹²⁾ KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pp. 234 e segs., viu bem esse carácter das festas e ritos e contratos que descreve, sem lhes dar o nome de *potlatch*. BOURSIN, in PORTER, «Report on the Population, etc., of Alaska», in *Eleventh Census* (1900), pp. 54-66, e PORTER, *ibid.*, p. 33, viram bem esse carácter de glorificação recíproca do *potlatch*, desta vez nomeado. Mas foi SWANTON que melhor o marcou: «Social Conditions, etc., of the Tlingit Indians», *Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn.*, 1905, XXVI, p. 345, etc. Cf. as nossas observações, *Ann. Soc.*, t. XI, p. 207, e DAVY, *Foi jurée*, p. 172.

⁽¹³⁾ Sobre o sentido da palavra *potlatch*, v. BARBEAU, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911; DAVY, p. 162. Entretanto, não nos parece que o sentido da palavra seja original. Com efeito, BOAS indica que a palavra *potlatch*, em *Kwakiutl*, é verdadeira e não o é, em *Chinook*, o sentido de *Feeder*, alimentador, e literalmente «place of being satiated», lugar onde nos saciamos. *Kwakiutl Texts*, segunda série, *Jesup Expedit.*, vol. X, p. 43, n.º 2; cf. *ibid.*, vol. III, p. 255, p. 517, s. v. POL. Mas os dois sentidos de *potlatch* – dádiva e alimento – não são exclusivos, sendo aqui a forma essencial da prestação alimentar, pelo menos em teoria. Sobre estes sentidos, v. mais adiante, capítulo I.

o seu Inverno numa festa perpétua: banquetes, feiras e mercados, que são simultaneamente a assembleia solene da tribo. Esta aparece-nos arrumada segundo as suas confrarias hierárquicas, as suas sociedades secretas, frequentemente confundidas com as primeiras e com os clãs; e tudo, clãs, casamentos, iniciações, sessões de xamanismo e do culto dos grandes deuses, dos tótems ou dos antepassados colectivos ou individuais do clã, tudo se mistura num inextricável entrelaçado de ritos, de prestações jurídicas e económicas, de fixações de alas políticas na sociedade dos homens, na tribo e nas confederações de tribos e mesmo internacionalmente⁽¹⁴⁾. Mas o que é notável nestas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas. Vai-se até à batalha, até ao assassinio dos chefes e nobres que assim se enfrentam. Vai-se, por outro lado, até à destruição puramente sumptuária⁽¹⁵⁾ das riquezas acumuladas, para eclipsar o chefe rival e, ao mesmo tempo, associado (geralmente avô, sogro ou genro). Há prestação total no sentido em que é realmente todo o clã que contrata por todos, para tudo o que ele possui e para tudo o que ele faz, por intermédio do seu chefe⁽¹⁶⁾. Mas esta prestação reveste, da parte do chefe, um comportamento agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e sumptuária, e assiste-se, antes de mais, a uma luta dos nobres para assegurarem entre si uma hierarquia de que posteriormente aproveitará o seu clã.

Propomos reservar o nome de *potlatch* para este género de instituição, que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também mais longamente, chamar: *prestações totais de tipo agonístico*.

⁽¹⁴⁾ O lado jurídico do *potlatch* é aquele que estudaram ADAM, nos seus artigos da *Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft*, 1911 e segs., e *Festschrift* em Seler, 1920, e DAVY na sua *Foi jurée*. Os lados religioso e económico não são menos essenciais e não devem ser tratados com menor profundidade. A natureza religiosa das pessoas implicadas e das coisas trocadas e destruídas não são, com efeito, mais indiferentes à própria natureza dos contratos do que os valores que lhes estão destinados.

⁽¹⁵⁾ Os Haïda dizem «matar» a riqueza.

⁽¹⁶⁾ V. os documentos de Hunt em BOAS, «Ethnology of the Kwakiutl», *XXXVth Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.*, t. II, p. 1340, onde se encontrará uma interessante descrição do modo como o clã dá as suas contribuições ao chefe para o *potlatch*, e lengalengas muito interessantes. O chefe diz principalmente: «Porque não será em meu nome. Será em vosso nome e vós tornar-vos-eis famosos entre as tribos quando se disser que vós dais a vossa propriedade para um *potlatch*.» (p. 1342, l. 31 e segs.)

Até aqui, poucos exemplos encontramos desta instituição, a não ser nas tribos do Noroeste americano e nas de uma parte do Norte americano⁽¹⁷⁾, na Melanésia e na Papuásia⁽¹⁸⁾. Um pouco por toda a parte, na África, na Polinésia e na Malásia, na América do Sul, no resto da América do Norte, o fundamento das trocas entre os clãs e as famílias parecia-nos ser do tipo mais elementar da prestação total. Entretanto, investigações mais aprofundadas fazem aparecer agora um número bastante considerável de formas intermediárias entre essas trocas de rivalidade exasperada, de destruição de riquezas como as do Noroeste americano e da Melanésia, e outras, de imolação mais moderada, em que os contratantes rivalizam com presentes: assim como nós rivalizamos nas nossas consoadas, nos nossos festins, nas nossas núpcias, nos nossos simples convites e nos sentimos ainda obrigados aos nossos *revanchieren*⁽¹⁹⁾, como dizem os Alemães. Observámos formas intermediárias deste tipo no mundo indo-europeu antigo, sobretudo entre os Trácios⁽²⁰⁾.

Diversos temas – regras e ideias – estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre estes mecanismos espirituais, é evidentemente aquele que obriga a retribuir o presente recebido. Ora, em parte alguma a razão moral e religiosa deste constrangimento é mais aparente do que na Polinésia. Estudemo-la particularmente, e veremos claramente que força faz com que se retribua uma coisa recebida, e em geral se executem os contratos reais.

⁽¹⁷⁾ O domínio do *potlatch* ultrapassa, com efeito, os limites das tribos do Noroeste. Sobre tudo, há que considerar o «*asking Festival*» dos Esquimós do Alasca como algo diferente de um empréstimo às tribos índias vizinhas: v. mais adiante, capítulo I, n. 45.

⁽¹⁸⁾ V. as nossas observações em *Ann. Soc.*, t. XI, p. 101, e t. XII, pp. 372-374, e *Anthropologie*, 1920 (Actas das sessões do Institut Français d'Anthropologie). LENOIR assinalou dois factos bastante nítidos de *potlatch* na América do Sul («*Expéditions maritimes en Mélanésie*», in *Anthropologie*, Sept. 1924).

⁽¹⁹⁾ THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, tomo III, p. 8, emprega a palavra.

⁽²⁰⁾ *Rev. des Et. Grecques*, t. XXXIV, 1921.

AS DÁDIVAS TROCADAS E A OBRIGAÇÃO DE AS RETRIBUIR (POLINÉSIA)

I

PRESTAÇÃO TOTAL, BENS UTERINOS CONTRA BENS MASCULINOS (SAMOA)

Nestas investigações acerca da extensão do sistema das dádivas contratuais, pareceu durante muito tempo que não havia *potlatch* propriamente dito na Polinésia. As sociedades polinésias cujas instituições dele mais se aproximavam não pareciam ultrapassar o sistema das «prestações totais», dos contratos perpétuos entre clãs, reunindo as suas mulheres, os seus homens, as suas crianças, os seus ritos, etc. Os factos que então estudámos, sobretudo em Samoa, o notável uso das trocas de esteiras brasonadas entre chefes por altura do casamento, não nos pareciam acima deste nível⁽¹⁾. Os elementos rivalidade, destruição, combate pareciam faltar, enquanto na Melanésia não faltam. Afinal, havia uma grande escassez de factos. Seríamos menos críticos agora.

Em primeiro lugar, esse sistema de prendas contratuais em Samoa estende-se muito para lá do casamento; eles acompanham os seguintes acontecimentos: nascimento de uma criança⁽²⁾, circuncisão⁽³⁾, doença⁽⁴⁾, puberdade da rapariga⁽⁵⁾, ritos funerários⁽⁶⁾, comércio⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ DAVY, *Foi jurée*, p. 140, estudou essas trocas a propósito do casamento e das suas relações com o contrato. Veremos que elas possuem uma outra extensão.

⁽²⁾ TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 178; *Samoa*, pp. 82 e segs.; STAIR, *Old Samoa*, p. 175.

⁽³⁾ KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, pp. 52-63.

⁽⁴⁾ STAIR, *Old Samoa*, p. 180; TURNER, *Nineteen years*, p. 225; *Samoa*, p. 142.

Em seguida, dois elementos essenciais do *potlatch* propriamente dito são nitidamente atestados: o da honra, o do prestígio, o do «mana» que confere a riqueza⁽⁸⁾, e o da obrigação absoluta de retribuir essas dádivas sob pena de perder esse «mana», essa autoridade, esse talismã, essa fonte de riqueza que é a própria autoridade⁽⁹⁾.

Por um lado, Turner no-lo diz: «depois das festas do nascimento, depois de ter recebido e retribuído os *olao* e os *tonga* – dito de outra maneira, os bens masculinos e os bens femininos – não ficavam, o marido e a mulher, mais ricos do que antes. Mas tinham a satisfação de terem visto o que consideravam uma grande honra: massas de propriedades juntas pela altura do nascimento do seu filho.»⁽¹⁰⁾ Por outro lado, essas dádivas podem ser obrigatórias, permanentes, sem outra contraprestação que não seja o estado de direito que as abrange. Assim, a criança que a irmã, e consequentemente o cunhado, tio uterino, recebem para ser educada, do seu irmão e cunhado é ela

(8) Turner, *Nineteen years*, p. 184; *Samoa*, p. 91.

(9) KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, p. 105; TURNER, *Samoa*, p. 146.

(10) KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, p. 96 e p. 363. A expedição comercial, o «malaga» (cf. «walaga», Nova Guiné), está com efeito muito perto do *potlatch* que, esse, é característico das expedições no arquipélago melanésio vizinho. Krämer emprega a palavra «*Gegengeschen*» para a troca dos «*olao*» contra os «*tonga*» de que vamos falar. De resto, se não há que cair nos exageros dos etnógrafos ingleses da escola de Rivers e de Elliot Smith, nem nas dos etnógrafos americanos que, no seguimento de Boas, vêem em todo o sistema do *potlatch* americano uma série de empréstimos, há todavia que atribuir à viagem das instituições uma larga parte; especialmente neste caso, onde um comércio considerável, de ilha em ilha, de porto em porto, a distâncias enormes, desde tempos muito recuados, deve ter veiculado não apenas as coisas, mas também o modo de as trocar. Malinowski, nos trabalhos que citamos mais adiante, teve o justo sentimento deste facto. V. um estudo sobre algumas dessas instituições (Melanésia Noroeste) em R. LENOIR, «Expéditions maritimes en Mélanésie», *Anthropologie*, Setembro de 1924.

(*) A imolação entre clãs maori é em todo o caso mencionada com bastante frequência, sobretudo a propósito das festas, ex. S. P. SMITH, *Journal of the Polynesian Society* (doravante citado como *JPS*), XV, p. 87, e também p. 59, n. 4.

(2) A razão pela qual não dizemos que há, neste caso, *potlatch* propriamente dito é a falta de carácter usurário da contraprestação. Entretanto, como haveremos de ver, em direito maori, o facto de não retribuir implica a perda do «mana», da «face», como dizem os Chineses; e, em Samoa, é necessário, sob a mesma pena, dar e retribuir.

(10) TURNER, *Nineteen years*, p. 178; *Samoa*, p. 52. Este tema da ruína e da honra é fundamental no *potlatch* noroeste americano, v. ex. in PORTER, *11th Census*, p. 34.

própria chamada um *tonga*, um bem uterino⁽¹¹⁾. Ora, ela é «o canal pelo qual os bens de natureza indígena⁽¹²⁾, os *tonga*, continuam a passar da família da criança para esta família. Por outro lado, a criança é, para os seus pais, o meio de obter bens de natureza estrangeira (*olao*) dos pais que a adoptaram, e isso durante toda a vida da criança». «...Esta privação [dos bens naturais] cria uma facilidade sistemática de tráfego entre bens indígenas e estrangeiros.» Em suma, a criança, bem uterino, é o meio pelo qual os bens da família uterina se trocam pelos da família masculina. E basta observar que, vivendo em casa do seu tio uterino, ela tem evidentemente um direito de aí viver, e consequentemente um direito geral sobre as suas propriedades, para que esse sistema de «fosterage» apareça como muito próximo do direito geral reconhecido ao sobrinho uterino sobre as propriedades do seu tio em país melanésio⁽¹³⁾. Só falta o tema da rivalidade, do combate, da destruição, para que haja *potlatch*.

Mas observemos os dois termos: *olao*, *tonga*; ou antes, retenhamos o segundo. Eles designam um dos parafernais permanentes, sobretudo as esteiras de casamento⁽¹⁴⁾, que herdadas as filhas saídas do dito casamento, as decorações, os talismãs, que entram através da mulher na família fundada de novo, como carga de retorno⁽¹⁵⁾; são, em suma, espécies de imóveis por destino. Os *olao*⁽¹⁶⁾ designam, em suma, objectos, instrumentos na sua maior parte, que são especificamente

(11) TURNER, *Nineteen years*, p. 178; *Samoa*, p. 83, chama ao homem «adoptado». Engana-se. O uso é exactamente o do «fosterage», da educação dada fora da família natal com esta precisão de que este «fosterage» é uma espécie de regresso à família uterina, uma vez que a criança é educada na família da irmã de seu pai, na realidade em casa do seu tio uterino, esposo desta. É preciso não esquecer que na Polinésia estamos em país de duplo parentesco classificatório: uterino e masculino, v. o nosso relatório do trabalho de Elsdon BEST, «Maori Nomenclature», *Ann. Soc.*, t. VII, p. 420, e as observações de DURKHEIM, *Ann. Soc.*, t. V, p. 37.

(12) TURNER, *Nineteen years*, p. 178; *Samoa*, p. 83.

(13) V. as nossas observações sobre o *vasu* das Fiji, in «Procès-verb. de l'I.F.A.», em *Anthropologie*, 1921.

(14) KRÄMER, *Samoa Inseln*, s. v. *toga*, t. I, p. 482; t. II, p. 90.

(15) *Ibid.*, t. II, p. 296; cf. p. 90 (*toga* = *Mitgift*); p. 94, troca dos *olao* pelos *toga*.

(16) *Ibid.*, t. I, p. 477. VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français*, s. v. «*toga*» define: «riquezas da região constituídas por esteiras finas e *olao*, riquezas tais como casas, embarcações, tecidos, espingardas» (p. 194, col. 2); e remete para *oa*, riquezas, bens, que compreende todos os artigos estrangeiros.

aqueles que pertencem ao marido; são essencialmente móveis. Por isso se aplica agora este termo às coisas provenientes dos brancos⁽¹⁷⁾. É evidentemente uma extensão recente de sentido. E podemos negligenciar esta tradução de Turner: «*Oloa-foreign*»; «*tonga-native*». Ela é inexacta e insuficiente, se não sem interesse, pois prova que determinadas propriedades chamadas *tonga* estão mais ligadas ao solo⁽¹⁸⁾, ao clã, à família e à pessoa do que determinadas outras chamadas *oloa*.

Mas se alargarmos o nosso campo de observação, a noção de *tonga* adquire imediatamente uma outra amplitude. Ela conota em maori, em taitiano, em tongano e mangarevano tudo quanto seja propriedade propriamente dito, tudo o que faz ser rico, poderoso, influente, tudo o que pode ser trocado, objecto de compensação⁽¹⁹⁾. São exclusivamente os tesouros, os talismãs, os brasões, as esteiras e ídolos sagrados, algumas vezes mesmo as tradições, cultos e rituais mágicos. Aqui reencontramos essa noção de propriedade-talismã que estamos certos é geral em todo o mundo malaio-polinésio e mesmo em todo o Pacífico⁽²⁰⁾.

(17) TURNER, *Nineteen years*, p. 179, cf. p. 186. TREGGAR (à palavra *toga*, s. v. *taonga*), *Maori Comparative Dictionary*, p. 468, confunde as propriedades que têm este nome e as que têm o nome de *oloa*. É evidentemente uma negligência. O Rev. ELLA, «Polynesian native clothing», *JPS*, t. IX, p. 165, descreve assim os *ie tonga* (esteiras): «Eram a riqueza principal dos indígenas; serviam-se delas antigamente como de um meio monetário nas trocas de propriedade, nos casamentos e em ocasiões de especial cortesia. Guardam-se frequentemente nas famílias como "heirlooms" (bens substituídos), e muitos dos antigos "ie" são conhecidos e mais altamente apreciados como tendo pertencido a alguma família célebre», etc. Cf. TURNER, *Samoa*, p. 120. — Todas estas expressões têm o seu equivalente na Melanésia, na América do Norte, no nosso folclore, como iremos ver.

(18) KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, pp. 90-93.

(19) V. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, adverb. *taonga*: (Taitiano), *tataoa*, dar propriedade, *faataoa*, compensar, dar propriedade; (Marquesas) LESSON, *Polynésians*, t. II, p. 232, *taetae*; cf. *tiau tae-tae*, presentes dados, «presentes, bens da sua região dados para obter bens estrangeiros»; RADIGUET, *Derniers Sauvages*, p. 157. A raiz da palavra é *tahu*, etc.

(20) V. MAUSS, «Origines de la notion de Monnaie», *Anthropologie*, 1914 (Procès-verbaux de l'I.F.A.), onde quase todos os factos citados, excepto os factos nigritinos e americanos, pertencem a esse domínio.

II

O ESPÍRITO DA COISA DADA (MAORI)

Ora, esta observação conduz-nos a uma constatação muito importante. Os *taonga* estão, pelo menos na teoria do direito e da religião maori, fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; eles são o veículo do seu «mana», da sua força mágica, religiosa e espiritual. Num provérbio, felizmente recolhido por Sir G. Grey⁽²¹⁾ e C. O. Davis⁽²²⁾, é-lhes pedido que destruam o indivíduo que os aceitou. Quer dizer que contenham em si essa força para os casos em que o direito, sobretudo a obrigação de retribuir, não fosse observado.

O nosso malogrado amigo Hertz tinha entrevisto a importância destes factos; com o seu tocante desinteresse, ele tinha anotado «para Davy e Mauss» na ficha que continha o seguinte facto⁽²³⁾: «Eles tinham uma espécie de sentido de troca, ou antes, de dar presentes que têm de ser posteriormente trocados ou retribuídos». Por exemplo, troca-se peixe seco por carne de aves conservada em gordura e por esteiras⁽²⁴⁾. Tudo isto é trocado entre tribos ou «famílias amigas sem qualquer espécie de obrigação».

Mas Hertz tinha ainda anotado — e encontro-o nas suas fichas — um texto cuja importância nos tinha escapado a ambos, pois eu conheci-o também.

A propósito do *hau*, do espírito das coisas e sobretudo do da floresta, e da caça que ela contém, Tamati Ranaipiri, um dos melhores informadores maori de R. Elsdon Best, dá-nos completamente por acaso, e sem qualquer prevenção, a chave do problema⁽²⁵⁾. «Vou falar-vos do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponham que possuem um determinado artigo (*taonga*) e que me dão esse artigo; vocês dão-mo sem um preço fixo⁽²⁶⁾. Não fazemos mercado a este propósito. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de passado um

(21) *Proverbs*, p. 103.

(22) *Maori Mementoes*, p. 21.

(23) In *Transactions of New-Zealand Institute*, t. I, p. 354.

(24) As tribos da Nova Zelândia estão teoricamente divididas, pela própria tradição maori, em pescadores, agricultores e caçadores, e são obrigadas a trocar constantemente os seus produtos, cf. Elsdon BEST, «Forest-Lore», *Transact. N.-Z. Inst.*, vol. XLII, p. 435.

(25) *Ibid.*, p. 431.

(26) A palavra *hau* designa, como o latim *spiritus*, ao mesmo tempo, o vento e a alma, mais precisamente, pelo menos em certos casos, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais, sendo a palavra *mana* reservada aos homens e aos espíritos e aplicando-se às coisas menos vezes do que em melanésio.

certo tempo, decide dar qualquer coisa como pagamento (*utu*)⁽²⁷⁾, presenteia-me com qualquer coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ele me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que eu recebi de vós e que lhe dei. Tenho de vos devolver os *taonga* que eu recebi por esses *taonga* (vindos de vocês). Não seria justo (*tika*) da minha parte guardar esses *taonga* para mim, sejam eles desejáveis (*rawe*), ou desagradáveis (*kino*). Devo dar-vo-los porque eles são um *hau*⁽²⁸⁾ do *taonga* que vós me haveis dado. Se eu conservasse esse segundo *taonga* para mim, poderia suceder-me mal, seriamente, até a morte. Tal é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kati ena* (chega deste assunto).»

Este texto capital merece alguns comentários. Puramente maori, impregnado desse espírito teológico e jurídico ainda impreciso, as doutrinas da «casa dos segredos», mas espantosamente claro em determinados momentos, não oferece senão uma obscuridade: a intervenção de uma terceira pessoa. Mas para bem compreender o jurista maori, basta dizer: «Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Vocês dão-me um, eu dou-o a um terceiro; este dá-me um outro, porque é forçado pelo *hau* do meu presente; e eu sou obrigado a dar-vos essa coisa, porque é preciso que eu vos devolva o que é, na realidade, o produto do *hau* do vosso *taonga*.»

Interpretada deste modo, não só a ideia se torna clara como aparece também como uma das ideias-mestras do direito maori. O que, no presente recebido, trocado, obriga, é o facto de a coisa recebida não ser inerte. Mesmo abandonada pelo doador, é ainda qualquer coisa dele. Através dela, ele tem domínio sobre o beneficiário, como através dela, proprietário, ele tem domínio sobre o ladrão⁽²⁹⁾. Porque o *taonga* está

⁽²⁷⁾ A palavra *utu* refere-se à satisfação dos vingadores do sangue, das compensações, dos pagamentos, da responsabilidade, etc. Designa também o preço. É uma noção complexa de moral, de direito, de religião e de economia.

⁽²⁸⁾ *He hau*. Toda a tradução destas duas frases está abreviada por Elsdon Best; sigo-a todavia.

⁽²⁹⁾ Um grande número de factos demonstrativos foram compilados, sobre este último ponto, por R. Hertz através de um dos parágrafos do seu trabalho sobre o *Pecado e a Expição*. Eles provam que a sanção do roubo é o simples efeito mágico e religioso do *mana*, do poder que o proprietário mantém sobre a coisa roubada; e que, além disso, está rodeada de tabus e identificada pelas marcas de propriedade, está inteiramente carregada por estes de *hau*, de poder espiritual. É esse *hau* que vinga o roubado, que se apodera do ladrão, o encanta e o conduz à morte ou o força à restituição. Encontrar-se-ão estes factos no livro de Hertz, nos parágrafos dedicados ao *hau*.

animado pelo *hau* da sua floresta, do seu território, do seu solo, ele é verdadeiramente «nativo»⁽³⁰⁾: o *hau* persegue qualquer detentor.

Persegue não só o primeiro donatário, mesmo eventualmente um terceiro, mas qualquer indivíduo ao qual o *taonga* seja simplesmente transmitido⁽³¹⁾. No fundo, é o *hau* que quer regressar ao lugar do seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário. É o *taonga* ou o seu *hau* – que, aliás, é ele próprio uma espécie de indivíduo⁽³²⁾ – que se apega a esta série de utilizadores até que estes

⁽³⁰⁾ Encontrar-se-ão no trabalho de R. Hertz os documentos sobre os *mauri* a que fazemos alusão aqui. Estes *mauri* são simultaneamente talismãs, paládios e santuários onde reside a alma do clã, *hapu*, o seu *mana* e o *hau* do seu solo. Os documentos de Eldson Best, neste ponto, necessitam de comentário e discussão, sobretudo aqueles que dizem respeito às notáveis expressões de *hau whiti* e de *kai hau*. As passagens principais são «Spiritual Concepts», *Journal of the Polynesian Society*, t. X, p. 10 (texto maori), e t. IX, p. 198. Não as podemos tratar como seria conveniente: mas eis a nossa interpretação: «*hau whiti*, *hau* desviado», diz Eldson Best, e a sua tradução parece exacta. Porque o pecado do roubo ou o de não pagamento ou o de não contraprestação é realmente um desvio de alma, de *hau* como nos casos (que se confundem com o roubo) de recusa de fazer um contrato ou de dar um presente: inversamente, *kai hau* está mal traduzido quando é considerado como o equivalente simples de *hau whiti*. Ele designa efectivamente o acto de comer a alma e é, na verdade, o sinónimo de *whanga hau*, cf. TREGGAR, *Maori Comp. Dict.*, s. v. *kai* e *whangai*; mas esta equivalência não é simples. Porque o tipo presente, é o de alimento, *kai*, e a palavra faz alusão a este sistema da comunhão alimentar, da falta que consiste em permanecer em jejum. Há mais: a palavra *hau*, ela própria, entra nesta esfera de ideias: WILLIAMS, *Maori Dict.*, p. 23, s.v. diz: «*hau*, presente oferecido como forma de reconhecimento por um presente recebido».

⁽³¹⁾ Chamamos também a atenção para a notável expressão *kai-hau-kai*, TREGGAR, *M. C. D.*, p. 116: «dar um presente de comida oferecido por uma tribo a uma outra; festa (ilha do Sul)». Ela significa que esse presente e essa festa retribuídos são, na realidade, a alma da primeira prestação que volta ao seu ponto de partida: «alimento que é o *hau* do alimento». Nestas instituições e nestas ideias confundem-se todas as espécies de princípios que os nossos vocabulários europeus, pelo contrário, têm o maior cuidado em distinguir.

⁽³²⁾ Com efeito, os *taonga* parecem ser dotados de individualidade, mesmo fora do *hau* que lhes confere a sua relação com o seu proprietário. Eles têm nomes. Segundo a melhor enumeração (aquela que TREGGAR, *loc. cit.*, p. 360, s. v. *punamu*, extraída dos ms. de Colenso), eles não compreendem, limitativamente, senão as categorias seguintes: os *punamu*, os famosos jades, propriedade sagrada dos chefes e dos clãs, geralmente os *tiki* tão raros, tão individuais e tão bem esculpidos; depois, diferentes espécies de esteiras, uma das quais, brasonada sem dúvida como em Samoa, tem o nome de *korowai* (é a única palavra maori que nos faz lembrar a palavra samoana *oloa*, cujo equivalente maori procuramos em vão). Um documento maori dá o nome de *taonga* às *Karakia*, fórmulas mágicas individualmente intituladas e consideradas como talismãs pessoais transmissíveis. *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, p. 126.

dêem dos seus próprios, dos seus *taonga*, das suas propriedades ou então do seu trabalho ou do seu comércio pelos seus festins, festas e presentes, um equivalente ou um valor superior que, por sua vez, darão aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador tornado último donatário. E aqui está a ideia-mestra que parece presidir, em Samoa e na Nova Zelândia, à circulação obrigatória das riquezas, tributos e dádivas.

Um facto semelhante ilumina dois sistemas importantes de fenómenos sociais na Polinésia e mesmo fora da Polinésia. Em primeiro lugar, percebe-se a natureza do vínculo jurídico que cria a transmissão de uma coisa. Voltaremos daqui a pouco a este ponto. Mostraremos como estes factos podem contribuir para uma teoria geral da obrigação. Mas, para já, é líquido que, em direito maori, o vínculo de direito, ligação pelas coisas, é uma ligação de almas, porque a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde se segue que apresentar qualquer coisa a alguém é apresentar qualquer coisa de si. Em seguida, damos-nos melhor conta da própria natureza da troca por dádivas, de tudo aquilo a que chamamos prestações totais, e, entre estas, «*potlatch*». Compreende-se clara e logicamente, neste sistema de ideias, que seja necessário retribuir a outrem aquilo que é, na realidade, parcela da sua natureza e substância; porque aceitar qualquer coisa de alguém é aceitar qualquer coisa da sua essência espiritual, da sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e isso não apenas porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, em essência, essa comida⁽³³⁾, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre vós. Enfim, essa coisa dada não é uma coisa inerte. Animada, frequentemente individualizada, ela tende a entrar naquilo a que Hertz chamava o seu «lar de origem» ou a produzir, para o clã e o solo donde saiu, um equivalente que a substitua.

⁽³³⁾ Elsdon BEST, *Forest Lore*, *ibid.*, p. 449.

III

OUTROS TEMAS: A OBRIGAÇÃO DE DAR, A OBRIGAÇÃO DE RECEBER

Fica por compreender completamente a instituição da prestação total e do *potlatch*, por procurar a explicação dos dois outros momentos que são complementares daquele; porque a prestação total não implica só a obrigação de retribuir os presentes recebidos; ela supõe dois outros igualmente importantes: obrigação de os dar, por um lado, obrigação de os receber, por outro. A teoria completa dessas três obrigações, desses três temas do mesmo complexo, daria a explicação fundamental satisfatória dessa forma do contrato entre clãs polinésios. Para já, apenas podemos indicar o modo de tratar o assunto.

Encontrar-se-á facilmente um grande número de factos respeitantes à obrigação de receber. Porque um clã, uma família, uma companhia, um hóspede, não têm liberdade para não pedirem hospitalidade⁽³⁴⁾, para não receberem presentes, para não exercerem o comércio⁽³⁵⁾, para não contraírem aliança, pelas mulheres e pelo sangue. Os Dayaks desenvolveram mesmo todo um sistema de direito e de moral acerca do dever que se tem de não deixar de partilhar a refeição a que se assiste ou que se viu preparar⁽³⁶⁾.

⁽³⁴⁾ Aqui se situaria o estudo do sistema de factos que os Maori classificam com a palavra expressiva «desprezo de *Tahu*». O documento principal encontra-se em Elsdon BEST, «Maori Mythology», in *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, p. 113. *Tahu* é o nome «emblemático» da comida em geral, é a sua personificação. A expressão «*Kaua e tokahi ia Tahu*» (não desprezes *Tahu*) emprega-se em relação a uma pessoa que recusou comida que lhe foi apresentada. Mas o estudo dessas crenças respeitantes à comida em território maori levar-nos-ia muito longe. Bastará dizer que esse deus, essa hipótese da comida, é idêntico a *Rongo*, deus das plantas e da paz, e compreenderemos melhor essas associações de ideias: hospitalidade, comida, comunhão, paz, troca, direito.

⁽³⁵⁾ V. Elsdon BEST, «Spir. Conc.», *J. Pol. Soc.*, t. IX, p. 198.

⁽³⁶⁾ V. HARDELAND, *Dayak Wörterbuch s. v. indjok, irek, pahuni*, t. I, p. 190, p. 397 a. O estudo comparativo dessas instituições pode ser estendido a toda a região da civilização malaia, indonésia e polinésia. A única dificuldade consiste em reconhecer a instituição. Um exemplo: é sob o nome de «comércio forçado» que Spencer Saint-John descreve a maneira como, no sultanato de Brunei (ao norte de Bornéu), os nobres cobravam tributo aos Bisayas, começando por lhes dar de presente tecidos pagos em seguida a um falso usurário e durante muitos anos (*Life in the forests of the far East*, t. II, p. 42). O erro provém dos próprios Malaios civilizados que exploravam um costume dos seus irmãos menos civilizados do que eles e já não os compreendiam. Não enumeraremos todos os factos indonésios deste género.

A obrigação de dar não é menos importante; o seu estudo poderia fazer compreender como é que os homens se tornaram trocadores. Podemos apenas indicar alguns factos. Recusar-se a dar⁽³⁷⁾, negligenciar o convite, como recusar receber⁽³⁸⁾, equivale a declarar a guerra; é recusar a aliança e a comunhão⁽³⁹⁾. Depois, dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito sobre tudo o que pertence ao doador⁽⁴⁰⁾. Essa propriedade exprime-se e concebe-se como uma ligação espiritual. Assim, na Austrália, o genro,

(37) Negligenciar o convite para uma dança de guerra é um pecado, uma falta que, na ilha do Sul, tem o nome de *puha*. H. T. DE CROISILLES, «Short Traditions of the South Island», *JPS*, t. X, p. 76 (de notar: *tahua*, gift of food).

O ritual de hospitalidade maori compreende: um convite obrigatório, que aquele que chega não deve recusar, mas que também não deve solicitar; deve dirigir-se para a casa de recepção (que difere segundo as castas), sem olhar à sua volta; o seu hospedeiro deve mandar preparar-lhe uma refeição, de propósito, e assistir a ela humildemente; ao partir, o estrangeiro recebe um presente de mantimentos para a viagem (TREGGAR, *Maori Race*, p. 29), v. mais adiante os ritos *idênticos* da hospitalidade hindu.

(38) Na realidade, as duas regras misturam-se indissoluvelmente, como as prestações antitéticas e simétricas que prescrevem. Um provérbio exprime essa mistura. TAYLOR (*Te ika a mau*, p. 132, provérbio n.º 60) tradu-lo de maneira aproximativa: «When raw it is seen, when cooked, it is taken.» «Vale mais comer uma comida meio cozida, do que esperar que os estrangeiros cheguem, (do que deixá-la cozer e ter de a partilhar com eles).»

(39) O chefe Hekemaru (falta de Maru), segundo a lenda, recusava-se a «aceitar a comida», excepto quando tinha sido visto e recebido pela aldeia estrangeira. Se o seu cortejo tivesse passado despercebido e se lhe enviassem mensageiros para lhe pedir, a ele e ao seu séquito, para retroceder e partilhar a comida, respondia que «a comida não seguiria as suas costas». Queria ele dizer com isto que a comida oferecida «nas costas sagradas da sua cabeça» (quer dizer, quando ele já tinha ultrapassado as proximidades da aldeia) seria perigosa para aqueles que lhe dessem. De aí o provérbio: «A comida não seguirá as costas de Hekemaru» (TREGGAR, *Maori Race*, p. 79).

(40) Na tribo de Turhoe, comentaram a Elsdon BEST («Maori Mythology», *J P S*, t. VIII, p. 113) esses princípios de mitologia e de direito. «Quando um chefe de renome tem de visitar uma aldeia, “o seu *mana* precede-o”. As pessoas da região põem-se a caçar e a pescar para terem boa comida. Não apanham nada; “é que o nosso *mana*, que partiu à frente”, forneceu todos os animais, todos os peixes invisíveis; “o nosso *mana* baniu-os”..., etc.» (Segue-se uma explicação da geada e da neve, do *Whai riri* – pecado contra a água – que retém a comida longe dos homens.) Na realidade, esse comentário um pouco obscuro descreve o estado no qual estaria o território de um *hapu* de caçadores cujos membros não teriam feito o necessário para receberem um chefe de um outro clã. Eles teriam cometido um «*kaipapa*, um pecado contra a comida», e destruído assim as suas colheitas e caça e pesca, os seus próprios alimentos.

que deve todos os produtos da sua caça ao seu sogro e à sua sogra, nada pode consumir diante deles, com o medo de que a respiração deles envenene o que ele come⁽⁴¹⁾. Vimos atrás os direitos deste género que tem o sobrinho uterino (*taonga*) em Samoa, e que são totalmente comparáveis aos que tem o sobrinho uterino (*vasu*) em Fiji⁽⁴²⁾.

Em tudo isto, há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de presentear e de receber. Mas esta mistura estreita de direitos e de deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se se conceber que existe, antes de mais, mistura de laços espirituais entre as coisas que pertencem, nalgum grau, à alma e os indivíduos e os grupos que se tratam, nalgum grau, como coisas.

E todas estas instituições exprimem unicamente um facto, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, comida, mulheres, crianças, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e classes, é matéria de transmissão e de entrega. Tudo se passa como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as classes, os sexos e as gerações.

IV

OBSERVAÇÃO

O PRESENTE FEITO AOS HOMENS E O PRESENTE FEITO AOS DEUSES

Um quarto tema desempenha um papel nesta economia e nesta moral dos presentes, que é a prenda dada aos homens à vista dos deuses e da natureza. Não fizemos o estudo geral que seria necessário

(41) Ex. Arunta, Unmatjera, Kaitish – SPENCER e GHILLEN, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 610.

(42) Sobre o *vasu*, ver sobretudo o velho documento de WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, 1858, t. I, p. 34. Cf. STEINMETZ, *Entwicklung der Strafe*, t. II, pp. 241 e segs. Esse direito do sobrinho uterino corresponde apenas ao comunismo familiar. Mas ele permite representar-se através de outros direitos, por exemplo, os de pais por aliança e o que se designa em geral por «roubo legal».

para realçar a sua importância. Além disso, os factos de que dispomos não pertencem todos às áreas a que nos limitámos. Finalmente, o elemento mitológico, que ainda não compreendemos bem, encontra-se aí com muita força para que dele nos possamos abstrair. Limitamo-nos, por isso, a algumas indicações.

Em todas as sociedades do Nordeste siberiano⁽⁴³⁾ e entre os Esquimós, tanto os do ocidente do Alasca⁽⁴⁴⁾ como entre os da margem asiática do estreito de Behring, o *potlatch*⁽⁴⁵⁾ produz um efeito não só sobre os homens que rivalizam em generosidade, não só sobre as coisas que transmitem uns aos outros e que consomem entre si, sobre as almas dos mortos que a ela assistem e nela tomam parte e cujo nome os homens

⁽⁴³⁾ Ver BOGORAS, «The Chukchee» (*Jesup North Pacific Expedition; Mem. of the American Museum of Natural History*, Nova Iorque, vol. VII). As obrigações de dar, de receber e de retribuir prendas e hospitalidade são mais marcadas entre os Chukchee marítimos do que entre os Chukchee do Reno. V. «Social organization», *ibid.*, pp. 634, 637. Cf. Regra do sacrifício e matança da rena. «Religion», *ibid.*, t. II, p. 375: dever de convidar, direito de o convidado pedir o que quer, obrigação sua de oferecer uma prenda.

⁽⁴⁴⁾ O tema da obrigação de dar é profundamente esquimó. V. o nosso trabalho sobre as *Variations saisonnières des Sociétés eskimo*, p. 121. Uma das últimas recolhas esquimós publicadas contém ainda contos desse tipo ensinando a generosidade. HAWKES, «The Labrador Eskimos» (*Can. Geological Survey, Anthropological Series*), p. 159.

⁽⁴⁵⁾ Considerámos («*Variations saisonnières dans les Sociétés eskimo*», *Année Sociologique*, t. IX, p. 121) as festas dos Esquimós do Alasca como uma combinação de elementos esquimós e de empréstimos feitos ao *potlatch* índio propriamente dito. Mas, desde a época em que escrevemos, o *potlatch* foi identificado, assim como o uso das prendas, entre os Chukchee e os Koryak da Sibéria, como iremos ver. O empréstimo pode, consequentemente, ter sido feito tanto a estes como aos índios da América. Além disso, há que ter em conta as belas e plausíveis hipóteses de SAUVAGEOT (*Journal des Américanistes*, 1924) sobre a origem asiática das línguas esquimós, hipóteses essas que vêm confirmar as ideias mais constantes dos arqueólogos e dos antropólogos sobre as origens dos Esquimós e da sua civilização. Enfim, tudo demonstra que os Esquimós do Ocidente, em vez de estarem degenerados em relação aos do Oriente e do Centro, estão mais próximos, linguística e etnologicamente, da origem. É o que parece estar agora provado por Thalbitzer. Nestas condições, há que ser mais firme e dizer que há *potlatch* entre os Esquimós do Oriente e que esse *potlatch* está desde há muito estabelecido entre eles. Restam, entretanto, os totem e as máscaras que são bastante especiais nessas festas do Ocidente e das quais um certo número é, evidentemente, de origem índia; enfim, explica-se bastante mal o desaparecimento no oriente e no centro da América ártica do *potlatch* esquimó, desde que não seja pela diminuição das sociedades esquimós do Oriente.

têm, mas ainda sobre a natureza. As trocas de prendas entre os homens, «name-sakes», homónimos dos espíritos, incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem «generosos para com eles»⁽⁴⁶⁾. A troca de prendas produz a abundância de riquezas, explica-se. Nelson⁽⁴⁷⁾ e Porter⁽⁴⁸⁾ deram-nos uma boa descrição dessas festas e da sua acção sobre os mortos, sobre os animais, cetáceos e peixes que os Esquimós caçam e pescam. Chamam-lhes, na espécie de língua dos *trappeurs*⁽⁴⁹⁾ ingleses pelo nome expressivo «*Asking Festival*»⁽⁵⁰⁾ e «*Inviting in festival*». Elas ultrapassam geralmente os limites das aldeias de Inverno. Esta acção sobre a natureza está completamente marcada num dos seus últimos trabalhos sobre os Esquimós⁽⁵¹⁾.

⁽⁴⁶⁾ HALL, *Life with the Esquimaux*, t. II, p. 320. É extremamente notável que esta expressão nos seja dada, não a propósito de observações sobre o *potlatch* do Alasca, mas a propósito dos Esquimós do centro, que apenas conhecem as festas de Inverno de comunismo e de trocas de presentes. Isto prova que a ideia ultrapassa os limites da instituição do *potlatch* propriamente dito.

⁽⁴⁷⁾ «Eskimos about Behring Straits», *XVIIIth Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.*, pp. 303 e segs.

⁽⁴⁸⁾ PORTER, *Alaskan, XIth Census*, pp. 138 e 141, e sobretudo WRANGELL, *Statistische Ergebnisse*, etc., p. 132.

⁽⁴⁹⁾ Caçadores que usam armadilhas. (N. do T.)

⁽⁵⁰⁾ NELSON. Cf. «asking stick» em HAWKES, «The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos», *Geological Survey, Memória 45, Anthropological Series*, II, p. 7.

⁽⁵¹⁾ HAWKES, *loc. cit.*, p. 7; p. 3; p. 9, descrição de uma dessas festas: Unalaklit contra Malemiut. Um dos traços mais característicos deste conjunto é a série cômica de prestações no primeiro dia e os presentes que elas implicam. A tribo que conseguir fazer rir a outra pode pedir-lhe tudo o que quiser. As melhores dançarinas recebem presentes de valor, pp. 12, 13, 14. É um exemplo muito nítido e muito raro de representações rituais (só conheço outros exemplos na Austrália e na América) de um tema que é, pelo contrário, bastante frequente na mitologia: o do espírito ciumento que, quando ri, larga a coisa que guarda. O rito do «Inviting in Festival» termina, aliás, por uma visita do *angekok* (xamã) aos espíritos homens «inua» cuja máscara transporta e que o informam de que tiveram prazer nas danças e que enviarão a caça. Cf. presente dado às focas. JENNES, «Life of the Copper Eskimos», *Rep. of the Can. Artic Exped.*, 1922, vol. XII, p. 178, n. 2.

Os outros temas do direito dos presentes encontram-se igualmente muito bem desenvolvidos; por exemplo, o chefe «naskuk» não tem o direito de recusar qualquer presente, ou refeição, por mais raro que seja, sob pena de ser para sempre deserdado, HAWKES, *ibid.*, p. 9.

Hawkes tem toda a razão em considerar (p. 19) a festa dos Déné (Anvik) descrita por CHAPMAN (*Congrès des Américanistes de Québec*, 1907, t. II) como um empréstimo feito pelos Índios aos Esquimós.

Além disso, os Esquimós da Ásia inventaram uma espécie de mecânica, uma roda guarnecida de todas as espécies de provisões, e transportada em cima de uma espécie de mastro de cocanha, encimado por uma cabeça de morsa. Esta parte do mastro ultrapassa a tenda de cerimónia de que é o eixo. É manobrado do interior da tenda com o auxílio de uma outra roda e é feito girar no sentido do movimento do Sol. Não se poderia exprimir melhor a conjugação de todos estes temas⁽⁵²⁾.

Ela é também evidente entre os Chukchee⁽⁵³⁾ e os Koryaks do extremo nordeste siberiano. Uns e outros têm o *potlatch*. Mas são os Chukchee marítimos que, como os seus vizinhos Yuit esquimós asiáticos de que acabamos de falar, mais praticam essas trocas obrigatórias e voluntárias de dádivas, de presentes, no decurso das longas «*Thanksgiving Cerimonies*»⁽⁵⁴⁾, cerimoniais de acções de graças que se sucedem, numerosos no Inverno, em cada uma das casas, uma após outra. Os restos do sacrifício festivo são lançados ao mar ou espalhados ao vento; regressam então à região de origem e levam consigo as peças de caça desse ano que voltarão no ano seguinte. Jochelson menciona festas do mesmo género entre os Koryaks, mas não assistiu a elas, se exceptuarmos a festa da baleia. Entre estes, o sistema do sacrifício aparece desenvolvido com muita nitidez⁽⁵⁵⁾.

Bogoras⁽⁵⁷⁾ aproxima, com razão, tais usos da «Koliada» russa: crianças mascaradas vão de casa em casa pedir ovos, farinha, e não se ousa recusar-lhes isso. Sabe-se que este uso é europeu⁽⁵⁶⁾.

As relações destes contratos e trocas entre homens e destes contratos e trocas entre homens e deuses iluminam um lado inteiro da teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreendemo-los perfeitamente, sobretudo nessas sociedades em que esses rituais contratuais e económicos se praticam entre homens, mas em que esses homens são as encarnações mascaradas, frequentemente xamanísticas

(52) V. fig. em *Chukchee*, t. VII (II), p. 403.

(53) BOGORAS, *ibid.*, pp. 399 a 401.

(54) JOCHELSON, «The Koryak», *Jesup North Pacific Expedition*, t. VI, p. 64.

(55) *Ibid.*, p. 90.

(56) *Ibid.*, p. 98, «This for Thee».

(57) *Chukchee*, p. 400.

(58) Sobre usos deste género, v. FRAZER, *Golden Bough* (3.ª ed.), t. III, pp. 78 a 85, pp. 91 e segs.; t. X, pp. 169 e segs.

e possuídas pelo espírito de que usam o nome: estes apenas agem, na verdade, enquanto representantes dos espíritos⁽⁵⁹⁾. Porque, nesse caso, essas trocas e esses contratos arrastam no seu turbilhão, não só os homens e as coisas, mas também os seres sagrados que lhes estão mais ou menos associados⁽⁶⁰⁾. Este é muito claramente o caso do *potlatch tlingit*, de uma das duas espécies de *potlatch* haída e do *potlatch* esquimó.

A evolução era natural. Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de contratar, e que por definição estavam lá para contratar com eles, eram antes de mais os espíritos dos mortos e dos deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo⁽⁶¹⁾. Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Mas, inversamente, era com eles que era mais fácil e mais seguro trocar. A destruição sacrificial tem precisamente por objectivo ser uma doação necessariamente retribuída. Todas as formas do *potlatch* do Noroeste americano e do Nordeste asiático conhecem esse tema da destruição⁽⁶²⁾. Não é apenas

(59) Sobre o *potlatch tlingit* v. mais adiante, capítulo II, § III. Este carácter é fundamental de todo o *potlatch* do Noroeste americano. No entanto, ele é aí pouco aparente porque o ritual é demasiado totemístico para que a sua acção sobre a natureza seja muito marcada além da sua acção sobre os espíritos. É muito mais claro, particularmente, no *potlatch* que se faz entre Chukchee e Esquimós na ilha de Saint-Lawrence, situada no estreito de Behring.

(60) V. um mito de *potlatch* em BOGORAS, *Chukchee Mythology*, p. 14, 1.2. Empreende-se um diálogo entre dois xamanes: «*What will you answer*», quer dizer «*give as return present*». Este diálogo acaba com uma luta; em seguida, os dois xamanes contratam entre si; trocam entre eles a sua faca mágica e o seu colar mágico, em seguida o seu espírito (assistentes mágicos), finalmente o seu corpo (p. 15, 1. 2). Mas não conseguem fazer perfeitamente os seus voos e as suas aterragens, é que esqueceram-se de trocar as suas pulseiras e as suas «*tassels*», «*my guide in motion*»: p. 16, 1. 10. Finalmente conseguem dar as suas voltas. Vemos que todas essas coisas têm o mesmo valor espiritual do próprio espírito, são espíritos.

(61) V. JOCHELSON, «Koryak Religion», *Jesup Exped.*, t. VI, p. 30. Um canto kwakiutl da dança dos espíritos (xamanismo das cerimónias de Inverno) comenta o tema.

*Enviais-nos tudo do outro mundo, espíritos! que tirais o juízo aos homens
Ouvistes dizer que tínhamos fome, espíritos!...
Receberemos muito de vós!, etc.*

BOAS, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, p. 483.

(62) V. DAVY, *Foi jurée*, pp. 224 e segs., e mais adiante, capítulo II, § III.

para mostrar poder e riqueza e desinteresse que se matam escravos, que se queimam óleos preciosos, que se lançam moedas ao mar, que se lança o fogo até a casas sumptuosas. É também para sacrificar aos espíritos e aos deuses, confundidos na verdade com as suas encarnações vivas, os portadores dos seus títulos, os seus aliados iniciados.

Mas eis que aparece um outro tema que já não precisa desse suporte humano e que pode ser tão antigo como o próprio potlatch: pensa-se que é aos deuses que se deve comprar, e que os deuses sabem fazer o preço das coisas. Em nenhum outro lado, talvez, esta ideia se expresse de uma maneira mais típica que entre os Toradja de Celebes. Kruyt⁽⁶³⁾ diz-nos «que o proprietário deve aí «comprar» dos espíritos o direito de realizar determinados actos sobre «a sua», na realidade sobre a «propriedade deles». Antes de cortar «a sua» madeira, antes de trabalhar mesmo «a sua» terra, de plantar o poste da «sua» casa, é necessário pagar aos deuses. Além disso, enquanto a noção de comprar parece muito pouco desenvolvida no costume civil e comercial dos Toradja⁽⁶⁴⁾, a dessa compra aos espíritos e aos deuses é, pelo contrário, perfeitamente constante.

Malinowski, a propósito das formas de troca que vamos descrever em seguida, assinala factos do mesmo género entre os Trobriand. Conjura-se um espírito mau, um «*tauvau*» cujo cadáver se encontrou (serpente ou caranguejo da terra), apresentando a este um desses *vaygu'a*, um desses objectos preciosos, ornamento, talismã e riqueza ao mesmo tempo, que servem para as trocas do *kula*. Essa dádiva tem uma acção directa sobre o espírito desse espírito⁽⁶⁵⁾. Por outro lado, por ocasião da festa dos *mila-mila*⁽⁶⁶⁾, *potlatch* em honra dos mortos, as duas espécies de *vaygu'a*, os do *kula* e aqueles a que Malinowski chama pela primeira vez⁽⁶⁷⁾ os «*vaygu'a* permanentes», são expostos e oferecidos aos espíritos sobre uma plataforma idêntica à do chefe. Isto torna bons os seus espíritos. Eles levam a sombra dessas coisas

⁽⁶³⁾ *Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink Akad. v. Wet., Afd. letterk. 56; série B, n.º 5, pp. 163 a 168, pp. 158 e 159.*

⁽⁶⁴⁾ *Ibid.*, pp. 3 e 5 do extracto.

⁽⁶⁵⁾ *Argonauts of the Western Pacific*, p. 511.

⁽⁶⁶⁾ *Ibid.*, pp. 72, 184.

⁽⁶⁷⁾ *Op. cit.*, p. 152 (aqueles que não são objectos de troca obrigatória). Cf. Baloma «Spirits of the Dead», *Jour. of the Royal Anthropological Institute*, 1917.

preciosas para o país dos mortos⁽⁶⁸⁾, onde rivalizam em riquezas como rivalizam os homens vivos que regressam de um *kula* solene⁽⁶⁹⁾.

Van Ossenbruggen, que é não só um teórico mas também um observador distinto e que vive no próprio lugar, recolheu uma outra característica dessas instituições⁽⁷⁰⁾. As dádivas aos homens e aos deuses têm também por finalidade comprar a paz com uns e outros. Afastam-se assim os maus espíritos, mais geralmente as más influências, mesmo as não personalizadas: porque uma maldição de homem permite aos espíritos ciumentos penetrar em vós, matar-vos, permite a acção das más influências, e as faltas contra os homens tornam o culpado fraco em relação aos espíritos e às coisas sinistras. Van Ossenbruggen interpreta assim em particular o lançar de moedas pelo cortejo do casamento na China e mesmo o preço de compra da noiva. Sugestão interessante a partir da qual toda uma cadeia de factos permanece por esclarecer⁽⁷¹⁾.

Vemos como é possível alimentar aqui uma teoria e uma história do sacrifício contrato. Este implica instituições do género daquelas que descrevemos, e, inversamente, realiza-as no mais elevado grau, porque esses deuses que dão e retribuem estão lá para dar uma coisa grande em vez de uma coisa pequena. Não é talvez pelo simples efeito de um puro acaso que as duas formas solenes do contrato: em latim *do ut des*,

⁽⁶⁸⁾ Um mito maori, o de *Te Kanava*, GREY, *Polyn. Myth.*, Ed. Routledge, p. 213, conta como é que os espíritos, as fadas, tomaram a sombra dos *punamu* (jades, etc.) (aliás *taonga*) expostos em sua honra. Um mito exactamente idêntico na Mangaia, Wyatt GILL, *Myths and Songs from the South Pacific*, p. 257, conta a mesma coisa sobre os colares de discos de nácar vermelho, e o modo como ganharam os favores da bela Manapa.

⁽⁶⁹⁾ *Op. cit.*, p. 513. MALINOWSKI exagera um pouco, *Arg.*, pp. 510 e segs., a novidade desses factos, perfeitamente idênticos aos do *potlatch* tlingit e do *potlatch* haïda.

⁽⁷⁰⁾ *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken... Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië*, vol. 71, pp. 245 e 246.

⁽⁷¹⁾ CRAWLEY, *Mystic Rose*, p. 386, emitiu já uma hipótese desse género, e WESTERMARCK entrevê a questão e começa a prova. V. em particular *History of Human Marriage*, 2.ª ed., t. I, pp. 394 e segs. Mas ele não se apercebeu de tudo, por não ter identificado o sistema das prestações e o sistema mais desenvolvido do *potlatch* de que todas as trocas, e em particular a troca das mulheres e o casamento, são apenas uma das partes. Sobre a fertilidade do casamento assegurada pelas dádivas feitas aos cônjuges, v. mais adiante.

em sânscrito *dadami se, dehi me*⁽⁷²⁾, foram conservadas também pelos textos religiosos.

Outra observação, a esmola. – Entretanto, mais tarde, na evolução dos direitos e das religiões, reaparecem os homens, tornados uma vez mais representantes dos deuses e dos mortos, se alguma vez o deixaram de ser. Por exemplo, entre os Haúças do Sudão, quando o «trigo da Guiné» está maduro, acontece que se espalham febres; a única maneira de evitar essa febre consiste em dar presentes desse trigo aos pobres⁽⁷³⁾. Entre os mesmos Haúças (agora de Trípoli), por ocasião da Grande Oração (*Baban Salla*), as crianças (usos mediterrânicos e europeus) visitam as casas: «Devo entrar?...» «Oh lebre de grandes orelhas!», responde-se, «Por um osso recebem-se serviços.» (Um pobre é feliz por trabalhar para os ricos.) Essas dádivas às crianças e aos pobres agradam aos mortos⁽⁷⁴⁾. Talvez entre os Haúças tais usos sejam de origem muçulmana⁽⁷⁵⁾, negra e europeia ao mesmo tempo, e também berbere.

Em todo o caso, vemos como se alimenta aqui uma teoria da esmola. A esmola é o fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna⁽⁷⁶⁾, por um lado, e de uma noção do sacrifício, por outro. A liberdade é obrigatória, porque Némesis vinga os pobres e os deuses do excesso de felicidade e de riqueza de certos homens que delas se devem desfazer: é a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça; e os deuses e os espíritos consentem que as partes que se lhes davam e que eram destruídas em sacrifícios inúteis sirvam para os pobres e para as crianças⁽⁷⁷⁾. Contamos aqui a história das ideias

⁽⁷²⁾ Vâjasaneyisamhita, v. HUBERT e MAUSS, *Essai sur le Sacrifice*, p. 105 (*Année Soc.*, t. II).

⁽⁷³⁾ TREMEARNE, *Haussa Superstitions and Customs*, 1913, p. 55.

⁽⁷⁴⁾ TREMEARNE, *The Ban of the Bori*, 1915, p. 239.

⁽⁷⁵⁾ Robertson SMITH, *Religion of the Semites*, p. 283. «Os pobres são os hospedeiros de Deus.»

⁽⁷⁶⁾ Os Betsimisarakas de Madagáscar contam que de dois chefes, um distribuía tudo o que estava em seu poder, o outro não distribuía nada e guardava tudo. Deus deu a fortuna àquele que era liberal e arruinou o avaro (GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 67, n. a.).

⁽⁷⁷⁾ Sobre as noções de esmola, de generosidade e de liberalidade, ver a recolha de factos de WESTERMARCK, *Origin and Development of Moral Ideas*, I, cap. XXIII.

morais dos Semitas. A *sadaka*⁽⁷⁸⁾ árabe é, na sua origem, como a *zedaka* hebraica, exclusivamente a justiça; e ela tornou-se na esmola. Podemos mesmo datar da época da vitória dos «Pobres» em Jerusalém o momento em que nasceu a doutrina da caridade e da esmola que deu a volta ao mundo com o cristianismo e o islamismo. Foi nessa época que a palavra *zedaka* mudou de sentido, porque não queria dizer esmola na Bíblia.

Mas voltemos ao nosso tema principal: a dádiva e a obrigação de retribuir.

Esses documentos e esses comentários não têm unicamente um interesse etnográfico local. Uma comparação pode estender e aprofundar esse dados.

Os elementos fundamentais do *potlatch*⁽⁷⁹⁾ encontram-se assim na

⁽⁷⁸⁾ Acerca de um valor mágico ainda actual da *sadqâ*, v. mais adiante.

⁽⁷⁹⁾ Não pudemos refazer o trabalho de reler novamente toda uma literatura. Há questões que só se levantam depois de a investigação estar terminada. Mas não duvidamos de que recompondo os sistemas de factos separados pelos etnógrafos encontraríamos ainda outras marcas importantes de *potlatch* na Polinésia. Por exemplo, as festas de exposição de alimentos, *hakari*, na Polinésia, v. TREGGAR, *Maori Race*, p. 113, comportam exactamente as mesmas exposições, os mesmos montões, disposição em pilhas, distribuição de comida, que os *hekarai*, que são as mesmas festas de nomes idênticos dos Melanésios de Koita. V. SELIGMANN, *The Melanesians*, pp. 141-145 e pl. Sobre o *hakari*, v. também TAYLOR, *Te ika a Maui*, p. 13; YEATS, *An account of New Zealand*, 1835, p. 139. Cf. TREGGAR, *Maori Comparative Dic.*, s. v. «Hakari». Cf. um mito em GREY, *Poly. Mith.*, p. 213 (edição de 1855), p. 189 (edição popular de Routledge), descreve o *hakari* de Maru, deus da guerra; ora, a designação solene dos donatários é absolutamente idêntica à das festas neocaledónias, fijianas e neoguineenses. Eis ainda um discurso instrutivo *Umu taonga* (Forno de *taonga*) para um *hikairo* (distribuição de comida), conservado num canto (Sir E. GREY, «Konga Moteatea», *Mythology and Traditions, in New-Zealand*, 1853, p. 132) tanto quanto pude traduzir (estrofe 2):

Dá-me deste lado os meus *taonga*
dá-me os meus *taonga*, que eu coloco-os em pilha
que eu coloco-os em pilha na direcção da terra
que eu coloco-os em pilha na direcção do mar
etc. ... na direcção do Este

.....
Dá-me os meus *taonga*.

A primeira estrofe faz sem dúvida alusão aos *taonga* de pedra. Vemos a que grau a própria noção de *taonga* é inerente a esse ritual da festa dos alimentos. Cf. Percy SMITH, «Wars of the Northern against the Southern Tribes», *J P S*, t. VIII, p. 156 (*Hakari de Te Toko*).

Polinésia, mesmo se a instituição completa⁽⁸⁰⁾ não se encontra aí; em todo o caso, a troca-dádiva é aí a regra. Mas seria pura erudição sublinhar este tema de direito se ele não fosse senão maori ou, em rigor, polinésio. Desloquemos o assunto. Podemos, ao menos para a obrigação de retribuir, mostrar que ela tem claramente uma outra extensão. Indicaremos igualmente a extensão das outras obrigações e vamos provar que essa interpretação é válida para vários outros grupos de sociedades.

⁽⁸⁰⁾ Supondo que ela não se encontra nas sociedades polinésias actuais, podia ser que tivesse existido nas civilizações e nas sociedades que a imigração dos Polinésios absorveu ou substituiu, e pode ser também que os Polinésios a tenham lido antes da sua migração. Com efeito, há uma razão para ter desaparecido de uma parte desta região. É que os clãs estão definitivamente hierarquizados em quase todas as ilhas e mesmo concentrados em torno de uma monarquia; falta, pois, uma das principais condições do *potlatch*, a instabilidade de uma hierarquia que a rivalidade dos chefes tem precisamente por objectivo fixar por instantes. Do mesmo modo, se encontramos mais características (talvez de segunda formação) entre os Maori, do que em qualquer outra ilha, é precisamente porque a «*chefferie*» se reconstituiu aí e porque os clãs isolados aí se tornaram rivais. Sobre as destruições de riquezas de tipo melanésio ou americano em Samoa, v. KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. I, p. 375. V. index s. v. *ifoga*. O *murū* maori, destruição de bens por causa de falta, pode ser estudado também deste ponto de vista. Em Madagáscar, as relações dos *Lohateny* – que devem comerciar entre si, podem insultar-se, estragar tudo em casa uns dos outros – são igualmente características de *potlatch* antigos. V. GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 131, e n. pp. 132-133.

EXTENSÃO DESTE SISTEMA LIBERALIDADE, HONRA, MOEDA

I

REGRAS DA GENEROSIDADE. ANDAMANS (N. B.)

Em primeiro lugar, encontramos também estes costumes entre os Pigmeus, os mais primitivos dos homens, segundo o Padre Schmidt⁽¹⁾. Brown observou, a partir de 1906, factos deste género entre os Andamans (ilha do Norte) e descreveu-os em excelentes termos a propósito da hospitalidade entre grupos locais e das visitas – festas, feiras que servem para as trocas voluntárias-obrigatórias – (comércio do ocre e produtos do mar por produtos da floresta, etc.): «Apesar da importância dessas trocas, como o grupo local e a família, noutros casos, sabem bastar-se no que respeita a utensílios, etc., esses presentes não servem para o mesmo fim que o comércio e a troca nas sociedades mais desenvolvidas. O objectivo é, antes de tudo, moral, o objecto visa

N. B. - Todos esses factos, como os que se vão seguir, foram colhidos em províncias etnográficas bastante variadas, cujas conexões não é nosso objectivo estudar aqui. De um ponto de vista etnológico, a existência de uma civilização do Pacífico não é sequer a sombra de uma dúvida e explica, em parte, muitos traços comuns, por exemplo do *potlatch* melanésio e do *potlatch* americano, e também a identidade do *potlatch* norte-asiático e norte-americano. Mas, por outro lado, esses começos entre os Pigmeus são verdadeiramente extraordinários. As características do *potlatch* indo-europeu, de que iremos falar, não o são menos. Abster-nos-emos, portanto, de todas as considerações da moda sobre as migrações de instituições. No nosso caso, é demasiado fácil e demasiado perigoso falar de empréstimo, e não menos perigoso falar de invenções independentes. De resto, todas essas listas que construímos são apenas as dos nossos pobres conhecimentos ou ignorâncias actuais. Para já, limitemo-nos a mostrar a natureza e a repartição muito vasta de um tema de direito; a outros, que lhes baste fazer a sua história, se puderem.

⁽¹⁾ *Die Stellung der Pigmäenvölker*, 1910. Não estamos de acordo com o Padre Schmidt neste ponto. V. *Année Soc.*, t. XII, pp. 65 e segs.

produzir um sentimento amigável entre as duas pessoas em jogo, e se a operação não tivesse esse efeito, tudo teria falhado...»⁽²⁾

«Ninguém tem a liberdade de recusar um presente oferecido. Todos, homens e mulheres, tentam ultrapassar-se uns aos outros em generosidade. Havia uma espécie de rivalidade entre quem podia dar a maior quantidade de objectos do maior valor possível»⁽³⁾. Os presentes selam o casamento, formam um parentesco entre os dois casais de pais. Eles dão a ambos os «lados» a mesma natureza, e essa identidade de natureza é bem manifestada pelo interdito que, futuramente, sagrará, desde o primeiro compromisso de noivado, até ao fim dos seus dias, os dois grupos de pais que já não se vêem, já não se falam, mas que trocam entre si perpétuos presentes⁽⁴⁾. Na realidade, esse interdito exprime a intimidade e o medo que reinam entre este género de credores e este género de devedores recíprocos. Que seja esse o princípio, é o que pode ser provado pelo seguinte: o mesmo tabu, significativo da intimidade e do afastamento simultâneos, ainda se estabelece entre jovens dos dois sexos que passaram simultaneamente pelas cerimónias do «comer da tartaruga e comer do porco»⁽⁵⁾, e que estão durante a sua vida igualmente obrigados à troca de presentes. Há factos deste género também na Austrália⁽⁶⁾. Brown assinala ainda os ritos do reencontro depois de longas separações, o abraço, a saudação pelas lágrimas, e mostra como a troca de presentes são seus equivalentes⁽⁷⁾ e como aí se misturam os sentimentos e as pessoas⁽⁸⁾.

⁽²⁾ *Andaman Islanders*, 1922, p. 83. «Mesmo que os objectos fossem vistos como presentes, estava-se a receber qualquer coisa de igual valor e as pessoas zangavam-se se o presente retribuído não correspondia à expectativa.»

⁽³⁾ *Ibid.*, pp. 73, 81; Brown observa em seguida o quanto esse estado de actividade contratual é instável, o quanto ele conduz a querelas súbitas, ao passo que tinha frequentemente como objectivo eliminá-las.

⁽⁴⁾ *Ibid.*

⁽⁵⁾ *Ibid.*

⁽⁶⁾ O facto é, com efeito, perfeitamente comparável às relações *kalduke* dos *ngia-ngiampe*, entre os *Narrinyeri*, e aos *Yutchin*, entre os *Dieri*; sobre estas relações, reservamo-nos retomá-las.

⁽⁷⁾ *Ibid.*

⁽⁸⁾ *Ibid.* Brown dá uma excelente teoria sociológica dessas manifestações da comunhão, da identidade dos sentimentos, do carácter ao mesmo tempo obrigatório e livre das suas manifestações. Há aqui um outro problema, aliás conexo, para o qual já chamámos a atenção: «Expression obligatoire des sentiments», *Journal de Psychologie*, 1921.

No fundo, são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas e eis como as pessoas e as coisas misturadas saem, cada uma, das suas esferas e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.

II

PRINCÍPIOS, RAZÕES E INTENSIDADE DAS TROCAS DE DÁDIVAS (MELANÉSIA)

As populações melanésias têm, melhor que as polinésias, conservado ou desenvolvido o *potlatch*⁽⁹⁾. Mas não é este o nosso tema. Elas têm, em todo o caso, melhor do que as polinésias, por um lado conservado, e por outro desenvolvido todo o sistema das dádivas e dessa forma de troca. E como, entre elas, aparece muito mais nitidamente do que na Polinésia a noção de moeda⁽¹⁰⁾, o sistema complica-se em parte, mas também se clarifica.

Nova Caledónia. – Encontramos não só as ideias que queremos isolar, mas até a sua expressão, nos documentos característicos que Leenhardt compilou sobre os Neocaledónios. Ele começou a descrever o *pilu-pilu* e o sistema de festas, presentes, prestações de toda a espécie, inclusive de moeda⁽¹¹⁾, que não há que hesitar em qualificar de *potlatch*. Dizeres de direito nos discursos solenes do arauto são totalmente típicos. Assim, por ocasião da apresentação cerimonial dos inhames⁽¹²⁾ do banquete, o arauto diz: «Se houver algum ancião *pilu* diante do qual não tenhamos estado além, entre os *Wi...*, etc., este inhame para aí se precipita, como outrora um inhame semelhante veio deles para nós...»⁽¹³⁾ É a própria coisa que regressa. Mais adiante, no

⁽⁹⁾ V. 56, nota 13.

⁽¹⁰⁾ Haveria lugar de retomar a questão da moeda, no que diz respeito à Polinésia. V. mais atrás, cap. I, n. 17, a citação de Ella sobre as esteiras samoanas. Os grandes machados, os jades, os *tiki*, os dentes de cachalote, são sem dúvida moeda, assim como um grande número de conchas e de cristais.

⁽¹¹⁾ «La Monnaie néo-caledonienne», *Revue d'Ethnographie*, 1922, p. 328, sobretudo no que diz respeito às moedas de fim de funerais e à origem, p. 332. «La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie», *Anthropologie*, pp. 222 e segs.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, pp. 236-237; cf. pp. 250 e 251.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 247; cf. pp. 250-251.

mesmo discurso, é o espírito dos antepassados que deixa «descer [...] sobre essas porções de víveres o efeito da sua acção e da sua força». «O resultado do acto que vós cometestes aparece hoje. Todas as gerações apareceram na sua boca.» Eis uma outra maneira, não menos expressiva, de figurar o vínculo de direito: «As nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes da armação do telhado de palha, para fazer apenas um tecto único, apenas uma única palavra»⁽¹⁴⁾. São as mesmas coisas que regressam, o mesmo fio que passa⁽¹⁵⁾. Outros autores assinalam estes factos⁽¹⁶⁾.

Trobriand. – Na outra extremidade do mundo melanésio, um sistema muito desenvolvido é equivalente ao dos Neocaledónios. Os habitantes das ilhas Trobriand estão entre os mais civilizados destas raças. Hoje ricos pescadores de pérolas e, antes da chegada dos europeus, ricos fabricantes de cerâmica, de moeda de conchas, de machados de pedra e de coisas preciosas, foram desde sempre bons comerciantes e ousados navegadores. E Malinowski atribui-lhes um nome verdadeiramente exacto quando os compara com os companheiros de Jasão: *Argonauts of Western Pacific*. Num livro, que é um dos melhores de sociologia descritiva, instalando-se, por assim dizer, no tema que nos interessa, descreveu-nos todo o sistema de comércio intertribal e intratribal que tem o nome de *kula*⁽¹⁷⁾. Deixa-nos

⁽¹⁴⁾ *Pilou*, p. 263. Cf. *Monnaie*, p. 332.

⁽¹⁵⁾ Esta fórmula parece pertencer ao simbolismo jurídico polinésio. Nas ilhas Mangaia, a paz era simbolizada por uma «casa bem coberta», reunindo os deuses e os clãs, sob um tecto «bem entrelaçado». Wyatt GILL, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 294.

⁽¹⁶⁾ O Padre LAMBERT, *Moeurs des Sauvages néo-calédoniens*, 1900, descreve numerosos *potlatch*: um de 1856, p. 119; a série das festas funerárias, pp. 234-235; um *potlatch* de segundo enterro, pp. 240-246; ele compreendeu que a humilhação e mesmo a emigração de um chefe vencido era a sanção de um presente e de um *potlatch* não retribuídos, p. 53; e viu que «qualquer presente requer em retorno um outro presente», p. 116; serve-se da expressão popular «um retorno»: «retorno regulamentar»; os «retornos» são expostos nas choupanas dos ricos, p. 125. Os presentes por visita são obrigatórios. São condição do casamento, pp. 10, 93-94; são irrevogáveis e os «retornos são feitos com juros», sobretudo ao *bengam*, primo germano verdadeiro, p. 215. O *trianda*, dança dos presentes, p. 158, é um caso notável de formalismo, de ritualismo e de estética jurídica misturados.

⁽¹⁷⁾ V. *Kula, Man*, Julho de 1920, nº 51, pp. 90 e segs.; *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922. A partir daqui, neste capítulo, todas as notas que indiquem apenas o número da página remetem para *Argonauts*...

ainda esperar pela descrição de todas as instituições às quais os mesmos princípios de direito e de economia presidem: casamento, festa dos mortos, iniciação, etc., e, conseqüentemente, a descrição que vamos dar a seguir ainda é provisória. Mas os factos são essenciais e evidentes⁽¹⁸⁾.

O *kula* é uma espécie de grande *potlatch*; veiculando um grande comércio intertribal, estende-se sobre todas as ilhas Trobriand, sobre uma parte das ilhas de Entrecasteaux e das ilhas Amphlett. Em todas essas terras, ele interessa indirectamente todas as tribos e directamente algumas grandes tribos: as de Dobu nas Amphlett, as de Kixiwina, de Sinaketa e de Kitava nas Trobriand, a de Vakuta na ilha Woodlark. Malinowski não dá a tradução da palavra, que sem dúvida quer dizer círculo; e, com efeito, é como se todas essas tribos, essas expedições marítimas, essas coisas preciosas e esses objectos de uso, essas comidas e essas festas, esses serviços de todas as espécies, rituais e sexuais, esses homens e essas mulheres, fossem apanhados num círculo⁽¹⁹⁾ e fizessem em torno desse círculo, no tempo e no espaço, um movimento regular.

O comércio *kula* é de ordem nobre⁽²⁰⁾. Parece estar reservado aos chefes, sendo estes simultaneamente os chefes das frotas, das canoas, e os comerciantes e também os donatários dos seus vassallos, na espécie dos seus filhos, dos seus cunhados, que são também os seus

⁽¹⁸⁾ Malinowski exagera entretanto, pp. 513 e 515, a novidade dos factos que descreve. Em primeiro lugar, o *kula* não é, no fundo, mais do que um *potlatch* intertribal, de um tipo bastante comum na Melanésia e ao qual pertencem as expedições que o Padre Lambert descreve, na Nova Caledónia, e as grandes expedições, os *Olo-Olo* dos Fijianos, etc., v. MAUSS, «Extension du *potlatch* en Mélanésie», em *Procès-verbaux de l'I. F. A., Anthropologie*, 1920. O sentido da palavra *kula* parece-me ligar-se ao de outras palavras do mesmo tipo, por exemplo: *ulu-ulu*. V. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, t. II, pp. 415 e 485, t. I, p. 160. Mas mesmo o *kula* é menos característico do que o *potlatch* americano em certos lados, sendo as ilhas mais pequenas, as sociedades menos ricas e menos fortes do que as da costa da Colúmbia britânica. Nestas, encontram-se todos os traços dos *potlatch* intertribais. Encontram-se mesmo verdadeiros *potlatch* internacionais; por exemplo: Haïda contra Tlingit (Sitka era de facto uma cidade comum e a Nass River um lugar de encontro constante); Kwakiutl contra Bellacoola, contra Heiltsuq; Haïda contra Tsimshian, etc.; isto pertence, aliás, à natureza das coisas: as formas de troca são normalmente extensíveis e internacionais; elas têm, sem dúvida, ao mesmo tempo, seguido e traçado, tanto lá como noutros lugares, as vias comerciais entre essas tribos igualmente ricas e igualmente marítimas.

⁽¹⁹⁾ Malinowski gosta da expressão «*kula ring*».

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, «*noblesse oblige*».

súbditos, e ao mesmo tempo os chefes de diversas aldeias enfeudadas. Exerce-se de forma nobre, na aparência puramente desinteressada e modesta⁽²¹⁾. Distingue-se cuidadosamente da simples troca económica de mercadorias úteis que tem o nome de *gimwali*⁽²²⁾. Esta pratica-se, com efeito, para além do *kula*, nas grandes feiras primitivas que são as assembleias do *kula* intertribal ou nos pequenos mercados do *kula* interior: distingue-se por um regateio muito tenaz das duas partes, considerado indigno no *kula*. Diz-se de um indivíduo, que não conduz o *kula* com a grandeza de alma necessária, que ele o «conduz como um *gimwali*». Na aparência, pelo menos, o *kula* – tal como o *potlatch* do Noroeste americano – consiste em dar, da parte de uns, e em receber, da parte de outros⁽²³⁾, sendo os donatários de um dia os doadores da vez seguinte. Além disso, na forma mais inteira, mais solene, mais elevada, mais competitiva⁽²⁴⁾ do *kula*, a das grandes expedições marítimas, dos *Uvalaku*, a regra é partir sem nada ter para trocar, mesmo sem nada ter para dar, mesmo que fosse em troca de uma refeição, que até se recusa pedir. Dá-se a entender que apenas se recebe. É quando a tribo visitante hospedar, no ano seguinte, a frota da tribo visitada, que os presentes serão retribuídos com juros.

Entretanto, nos *kula* de menor envergadura, aproveita-se a viagem marítima para trocar carregamentos; os próprios nobres fazem comércio, pois há neles muito de teoria indígena; muitas coisas são solicitadas⁽²⁵⁾, pedidas e trocadas, e todas as espécies de relações se ligam além do *kula*; mas este permanece sempre o objectivo, o momento decisivo dessas relações.

A própria doação assume formas muito solenes, a coisa recebida é desdenhada, desconfia-se dela, não se fica com ela senão um instante

⁽²¹⁾ *Ibid.*, as expressões de modéstia: «o meu resto de alimento de hoje, tomai-o; eu dou-o», enquanto se dá um colar precioso.

⁽²²⁾ *Ibid.* É de um modo puramente didáctico e para se fazer compreender pelos europeus, que Malinowski, p. 187, arruma o *kula* entre as «trocas cerimoniais com pagamento» (de retorno): a palavra *pagamento*, assim como a palavra *troca*, são igualmente europeias.

⁽²³⁾ V. «Primitive Economics of the Trobriand Islanders», *Economic Journal*, Março de 1921.

⁽²⁴⁾ Rito do *tanarere*, exposição dos produtos da expedição, sobre o areal de Muwa, pp. 374-375, 391. Cf. *Uvalaku de Dobu*, p. 381 (20-21 de Abril).

Determina-se aquele que foi o mais belo, isto é, o mais favorecido pela sorte, o melhor comerciante.

⁽²⁵⁾ Ritual do *wawoyla*, pp. 353-354; magia do *wawoyla*, pp. 360-363.

depois de no-la lançarem aos pés; o doador finge uma modéstia exagerada⁽²⁶⁾: depois de ter levado solenemente, e ao som do búzio, o seu presente, pede desculpa por não dar senão os seus restos e lança aos pés do rival e companheiro a coisa dada⁽²⁷⁾. Entretanto, o búzio e o arauto proclamam a todos a solenidade da transferência. Procura-se com tudo isto mostrar liberalidade, liberdade e autonomia e, ao mesmo tempo, grandeza⁽²⁸⁾. E todavia, no fundo, são mecanismos de obrigação, e até de obrigação pelas coisas, que funcionam.

O objecto essencial dessas trocas-doações são os *vaygu'a*, espécie de moeda⁽²⁹⁾. Há-os de dois géneros: os *mwali*, belas pulseiras talhadas

⁽²⁶⁾ V. mais atrás, n. 21.

⁽²⁷⁾ V. neste mesmo capítulo, p. 89 e sgts.

⁽²⁸⁾ Por excepção, indicaremos que se pode comparar essas morais com os belos parágrafos da *Ética* a *Nicómaco*.

⁽²⁹⁾ *Nota de princípio sobre o emprego da noção de moeda*. Persistimos, apesar das objecções de MALINOWSKI («Primitive Currency», *Economic Journal*, 1923), na utilização deste termo. MALINOWSKI protestou antecipadamente contra o abuso (*Argonauts*, p. 499, n. 2), e critica a nomenclatura de Seligmann. Ele reserva a noção de moeda para objectos que servem, não apenas de meio de troca, mas ainda de amostra para medir o valor. Simiand fez-me objecções do mesmo género a propósito do emprego da noção de valor em sociedades desse género. Estes dois sábios têm seguramente razão no seu ponto de vista; entendem a palavra moeda e a palavra valor no sentido estrito. Por esta razão, só houve valor económico quando houve moeda e só houve moeda quando as coisas preciosas, que eram elas próprias riquezas condensadas e sinais de riquezas, foram realmente amoedadas, quer dizer, tituladas, impersonalizadas, desligadas de toda a relação com toda a pessoa moral, colectiva ou individual que não fosse a autoridade do Estado que as cunha. Mas a questão assim posta é apenas a do limite arbitrário que se deve colocar no emprego da palavra. Na minha opinião, apenas se define assim um segundo tipo de moeda: o nosso.

Em todas as sociedades que precederam aquelas em que se cunharam o ouro, o bronze e a prata, houve outras coisas, pedras, conchas e metais preciosos em particular, que foram empregues e que serviram de meio de troca e de pagamento; num bom número daquelas que nos rodeiam ainda, esse mesmo sistema funciona de facto, e é aquele que descrevemos.

É verdade que essas coisas preciosas diferem daquilo que estamos habituados a conceber como instrumentos liberatórios. Primeiro, além da sua natureza económica, do seu valor, eles têm antes uma natureza mágica e são sobretudo talismãs: *life givers*, como dizia Rivers e como dizem Perry e Jackson. Além disso, têm realmente uma circulação muito geral no interior de uma sociedade e mesmo entre sociedades; mas permanecem ainda ligados a pessoas ou a clãs (as primeiras moedas romanas eram cunhadas por *castas*), à individualidade dos seus antigos proprietários, e a contratos passados entre seres morais. O seu valor é ainda subjectivo e pessoal. Por exemplo, as moedas de conchas enfiadas, na Melanésia, são ainda medidas a palmo pelo pagador. RIVERS, *History of the*

e polidas numa concha e usadas nas grandes ocasiões pelos seus proprietários ou pelos seus parentes; os *soulava*, colares trabalhados pelos hábeis torneiros de Sinaketa na bonita madrepérola do espôndilo

Melanesian Society, t. II, p. 257; t. I, pp. 64, 71, 101, 160 e segs. Cf. a expressão *Schulterfaden*: THURNWALD, *Forschungen*, etc., t. III, pp. 41 e segs., vol. I, p. 189, v. 15; *Hiiftschnur*, t. I, p. 263, l. 6, etc. Vemos outros exemplos importantes destas instituições. É ainda verdade que esses valores são instáveis, e que elas não possuem esse carácter de amostra, numa certa medida: por exemplo, o seu preço cresce e decresce com o número e a grandeza das transacções em que foram utilizadas. Malinowski compara muito amavelmente os *vaygu'a* dos Trobriandeses que adquirem prestígio no decurso das suas viagens, com as jóias da coroa. Do mesmo modo, os cobses brasonados do Noroeste americano e as esteiras de Samoa aumentam de valor a cada *potlatch*, a cada troca.

Mas por outro lado, sob dois pontos de vista, essas coisas preciosas têm as mesmas funções que a moeda das nossas sociedades e, consequentemente, podem ser classificadas pelo menos no mesmo género. Têm um poder de compra e esse poder é calculado. A tal «cobre» americano é devido um pagamento de tantas mantas, a tal *vaygu'a* correspondem tantos e tantos cestos de inhames. A ideia de número está lá, mesmo quando esse número é fixado de outro modo que não pela autoridade de Estado e varia na sucessão dos *kula* e dos *potlatch*. Além disso, esse poder de compra é verdadeiramente liberatório. Mesmo que apenas seja reconhecido entre indivíduos, clãs e tribos determinados e somente entre associados, não é menos público, oficial, fixo. Prude, amigo de Malinowski e como ele residente durante muito tempo nas Trobriand, pagava aos seus pescadores de pérolas com *vaygu'a*, assim como com moeda europeia ou mercadoria de cotação fixa. A passagem de um sistema a outro fez-se sem agitação, era portanto possível. Armstrong, a propósito das moedas da ilha Rossel, vizinha das Trobriand, dá indicações muito claras e persiste, se erro há, no mesmo erro que nós. «A unique monetary system», *Economic Journal*, 1924.

Em nossa opinião, a humanidade andou durante muito tempo às apalpadelas. Inicialmente, primeira fase, achou que determinadas coisas, quase todas mágicas e preciosas, não eram destruídas pelo uso e dotou-as de poder de compra; v. MAUSS, «Origines de la notion de Monnaie», *Anthropologie*, 1914, in *Proc. verb. de l'I. F. A.* (Nessa altura, só tínhamos encontrado a origem longínqua da moeda.) Na segunda fase, depois de conseguir fazer circular essas coisas, na tribo e fora dela, ao longe, a humanidade achou que esses instrumentos de troca podiam servir de meio de contagem e de circulação das riquezas. Isto constitui o estágio que estamos a descrever. E é a partir deste estágio que, numa época bastante antiga, nas sociedades semíticas, mas talvez não muito antiga noutro lugar, sem dúvida, inventou-se – terceira fase – o meio de fazer delas instrumentos permanentes de medida de valor, até mesmo de medida universal, se não racional – à espera de melhor.

Houve, pois, em nossa opinião, uma forma de moeda que precedeu as nossas. Sem contar aquelas que consistem em objectos de uso, por exemplo, ainda, na África e na Ásia, as placas e lingotes de cobre, de ferro, etc., e sem contar, nas nossas sociedades antigas e nas sociedades africanas actuais, o gado (a propósito deste último, v. mais adiante, cap. III, sec. II, n. 78.

vermelho. Eles são solenemente usados pelas mulheres⁽³⁰⁾, excepcionalmente pelos homens, por exemplo em caso de angústia⁽³¹⁾. Mas, normalmente, uns e outros são entesourados. Têm-se para se gozar a sua posse. O fabrico de uns, a pesca e a joalharia de outros, o comércio desses dois objectos de troca e de prestígio são, juntamente com outros comércios mais laicos e vulgares, a fonte da fortuna dos Trobriandeses.

Segundo Malinowski, esses *vaygu'a* são animados de uma espécie de movimento circular: os *mwali*, as pulseiras, transmitem-se regularmente de oeste para leste, e os *soulava* viajam sempre de leste para oeste⁽³²⁾. Estes dois movimentos de sentido contrário fazem-se entre todas as ilhas Trobriand, de Entrecasteaux, Amphlett e as ilhas isoladas, Woodlark, Marshall, Bennet, Tube-tube e, finalmente, o extremo da costa sueste da Nova Guiné, de onde vêm as pulseiras em bruto. Aí, esse comércio encontra as grandes expedições de natureza idêntica que vêm da Nova Guiné (Massim-Sul)⁽³³⁾, e que foram descritas por Seligmann.

Em princípio, a circulação desses sinais de riqueza é incessante e infalível. Nem se devem guardar durante demasiado tempo, nem há que ser lento, nem há que ser duro⁽³⁴⁾ a desfazermos-nos deles, nem se deve gratificar pessoas que não sejam pares determinados num sentido determinado, «sentido pulseira», «sentido colar»⁽³⁵⁾. Deve-se e pode-se guardá-las de um *kula* a outro, e toda a comunidade se orgulha dos

Pedimos desculpa por termos sido obrigados a tomar partido sobre estas questões tão vastas. Mas elas tocam de demasiado perto o nosso tema, e era necessário sermos claros.

⁽³⁰⁾ Parece que a mulher nas Trobriand, como as «princesas» no Noroeste americano, e algumas outras pessoas, servem de algum modo de meio de expor os objectos de parada... sem contarem que assim os «encantam». Cf. THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln*, t. I, pp. 138, 159, 192, v. 7.

⁽³¹⁾ V. p. 84.

⁽³²⁾ Cf. «*Kula*», in *Man*, 1920, p. 101. Malinowski não encontrou, diz-nos, razões míticas ou outros sentidos desta circulação. Seria muito importante fixá-los. Porque se a razão estava numa qualquer orientação desses objectos, tendentes a voltarem a um ponto de origem e segundo uma via de origem mítica, o facto seria então prodigiosamente idêntico ao facto polinésio, ao *hau* maori.

⁽³³⁾ V. sobre esta civilização e sobre este comércio, SELIGMAN, *The Melanesians of British New-Guinea*, caps. XXXIII e segs. Cf. *Année Sociologique*, t. XII, p. 374; *Argonauts*, p. 96.

⁽³⁴⁾ As gentes de Dobu são «duros no *kula*», *Argonauts*, p. 94.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*

vaygu'a que um dos seus chefes obteve. Além disso, há ocasiões, como a preparação das festas funerárias, dos grandes *s'oi*, onde é permitido sempre receber e nada retribuir⁽³⁶⁾. Só que é para dar tudo, gastar tudo quando se dá a festa. É pois, de facto, uma propriedade que se tem sobre o presente recebido. Mas é uma propriedade de um certo género. Poderia dizer-se que ela participa de todas as espécies de princípios de direito que nós, modernos, isolámos cuidadosamente uns dos outros. É uma propriedade e uma possessão, um penhor e uma coisa alugada, uma coisa vendida e comprada e, ao mesmo tempo, registada, manietada e fideicomissa: porque só nos é dada sob condição de dela fazermos uso para um outro, ou de a transmitirmos a um terceiro, «parceiro longínquo», *murimuri*⁽³⁷⁾. Tal é o complexo económico, jurídico e moral, verdadeiramente típico, que Malinowski soube descobrir, reencontrar, observar e descrever.

Esta instituição tem também o seu lado mítico, religioso e mágico. Os *vaygu'a* não são coisas indiferentes, simples peças de moeda. Cada um, pelo menos os mais caros e os mais cobiçados – e outros objectos têm o mesmo prestígio⁽³⁸⁾ –, cada um deles tem um nome⁽³⁹⁾, uma personalidade, uma história, mesmo um romance. Tanto e de tal modo que determinados indivíduos a eles vão buscar mesmo o seu nome. Não é possível dizer que sejam realmente o objecto de um culto, porque os Trobriandeses são positivistas à sua maneira. Mas não é possível não reconhecer a sua natureza eminente e sagrada. Possuí-los é «hilariante, reconfortante, calmante em si»⁽⁴⁰⁾. Os proprietários manejam-nos e olham-nos durante horas. Um simples contacto transmite-nos as suas virtudes⁽⁴¹⁾. Colocam-se os *vaygu'a* sobre a fronte, sobre o peito do moribundo, esfregam-se sobre o seu ventre, fazem-se dançar diante do seu nariz. Eles são o seu supremo conforto.

⁽³⁶⁾ P. 502, p. 492.

⁽³⁷⁾ O «remote partner» (*muri, muri*, cf. «Muri» SELIGMANN, *Mellanesians*, pp. 505, 752), é conhecido por uma parte, pelo menos, da série dos «partners», como os nossos correspondentes bancários.

⁽³⁸⁾ V. as observações, justas e de alcance geral, sobre os objectos de cerimónia.

⁽³⁹⁾ P. 504, nomes de pares, p. 89, p. 271. V. o mito p. 323: modo como se ouve falar de um *soulawa*.

⁽⁴⁰⁾ P. 512.

⁽⁴¹⁾ P. 513.

Mas há mais. O próprio contrato ressent-se dessa natureza dos *vaygu'a*. Não só as pulseiras e os colares, mas mesmo todos os bens, ornamentos, armas, tudo o que pertence ao companheiro é de tal modo animado, pelo menos de sentimento, se não de alma pessoal, que eles próprios tomam parte no contrato⁽⁴²⁾. Uma belíssima fórmula, a do «encantamento da concha»⁽⁴³⁾, serve, depois de serem evocadas, para encantar, para arrastar⁽⁴⁴⁾ para o «companheiro candidato» as coisas que ele deve pedir e receber.

[Um estado de excitação⁽⁴⁵⁾ apodera-se do meu parceiro⁽⁴⁶⁾.]

Um estado de excitação apodera-se do seu cão,

Um estado de excitação apodera-se da sua cintura,

⁽⁴²⁾ P. 340, comentário, p. 341.

⁽⁴³⁾ Sobre o emprego da concha, v. pp. 340, 387, 471. A concha é o instrumento que se toca a cada transacção, a cada momento solene da refeição em comum, etc. Sobre a extensão, se não sobre a história do uso da concha, v. JACKSON, *Pearls and Shells* (Univ. Manchester Series, 1921).

O uso de trombetas, tambores, por ocasião das festas e contratos, encontra-se num enorme número de sociedades negras (guineenses e bantas), asiáticas, americanas, indo-europeias, etc. Liga-se ao tema do direito e da economia que estudamos aqui, e merece um estudo à parte, em si e na sua história.

⁽⁴⁴⁾ P. 340. *Mwanita, mwanita*. Cf. o texto em kiriwina dos dois primeiros versos (2º e 3º em nossa opinião), p. 448. Esta palavra é o nome de longos versos, de círculos negros, com os quais são identificados os colares de espôndilo, p. 341. Segue a evocação-invocação: «Vinde cá juntos. Far-vos-ei vir cá juntos. Vinde aqui juntos. Far-vos-ei vir aqui juntos. O arco-íris aparece além. Farei aparecer o arco-íris. O arco-íris aparece além. Farei aparecer aqui o arco-íris.» Malinowski, segundo os indígenas, considera o arco-íris como um simples presságio. Mas ele pode também designar reflexos múltiplos da madrepérola. A expressão «vinde aqui juntos» refere-se às coisas de valor que se vão juntar no contrato. Os jogos de palavras sobre «aqui» e «além» são apresentados muito simplesmente pelos sons m e w, espécies de formativos; são muito frequentes em magia.

Depois vem a segunda parte do exórdio: «Eu sou o homem único, o chefe único, etc.» Mas ela só é interessante de outros pontos de vista, em particular o do *potlatch*.

⁽⁴⁵⁾ A palavra que é assim traduzida é, cf. p. 449, *munumwaynise*, reduplicativo de *mwana* ou *mwayna*, que exprime o «itching» ou «estado de excitação».

⁽⁴⁶⁾ Julgo que devia existir um verso deste género porque Malinowski diz formalmente, p. 340, que esta palavra principal do encanto designa o estado de espírito de que está invadido o companheiro e que lhe fará dar generosos presentes.

E assim por diante: «[...] do seu *gwara* (tabu sobre as nozes de coco e de bétéle)⁽⁴⁷⁾; [...] do seu colar *bagido'u* [...]; [...] do seu colar *bagiriku*; [...] do seu colar *bagidudu*⁽⁴⁸⁾, etc.»

Uma outra fórmula mais mística⁽⁴⁹⁾, mais curiosa, mas de um tipo mais comum, exprime a mesma ideia. O companheiro do *kula* tem um animal auxiliar, um crocodilo que ele invoca e que deve trazer-lhe os colares (em Kitava, os *mwali*).

Crocodilo cai em cima, domina o teu homem, atira-o para o gebobo(porão de mercadorias da canoa).

Crocodilo, traz-me o colar, traz-me o bagido'u, o bagiriku, etc. [...]

Uma anterior fórmula do mesmo ritual invoca uma ave de rapina⁽⁵⁰⁾.

A última fórmula de encantamento dos associados e contratantes (em Dobu ou em Kitava, pelas gentes de Kiriwina) contém uma estrofe⁽⁵¹⁾ de que são dadas duas interpretações. O ritual é, aliás, muito

⁽⁴⁷⁾ Geralmente imposto no *kula* e nos *s'oi*, festas funerárias, tendo em mira juntar os alimentos e as nozes de areca necessárias, assim como os objectos preciosos. Cf. pp. 347 e 350. O encantamento estende-se aos alimentos.

⁽⁴⁸⁾ Nomes diversos dos colares. Não são analisados neste livro. Esses nomes compõem-se de *bagi*, colar (p. 351), e de diversas palavras. Seguem-se outros nomes especiais de colares, igualmente encantados.

Como esta fórmula é uma fórmula do *kula* de Sinaketa, onde se procuram colares e se deixam pulseiras, apenas se fala dos colares. A mesma fórmula emprega-se no *kula* de Kiriwina; mas então, como é aí que se procuram pulseiras, seriam os nomes das diferentes espécies de pulseiras que seriam mencionados, permanecendo idêntico o resto da fórmula.

A conclusão da fórmula é, também ela, interessante, mas uma vez mais ainda apenas do ponto de vista do *potlatch*: «Vou *kula* (fazer o meu comércio), vou enganar o meu *kula* (o meu parceiro). Vou roubar o meu *kula*, vou pilhar o meu *kula*, vou *kula* até que o meu barco se afunde... A minha reputação é um trovão. O meu passo, um tremor de terra». A fórmula tem aparências estranhamente americanas. Há-as análogas em Salomão.

⁽⁴⁹⁾ P. 344, comentário p. 345. O fim da fórmula é o mesmo que aquele que acabamos de citar: «Vou *kula*, etc.».

⁽⁵⁰⁾ P. 343. Cf. p. 449, texto do primeiro verso com comentário gramatical.

⁽⁵¹⁾ P. 348. Esta estrofe depois de uma série de versos (p. 347). «A tua fúria, homem de Dobu, retira-se (como o mar).» Depois segue a mesma série com «mulher de Dobu». As mulheres de Dobu são tabu, ao passo que as de Kiriwina se prostituem com os visitantes. A segunda parte da encantação é do mesmo tipo.

longo; é longamente repetido; tem por finalidade enumerar tudo o que o *kula* proscreve, todas as coisas de ódio e de guerra, que há que conjurar para poder começar entre amigos.

*A tua fúria, o cão fareja,
A tua pintura de guerra, o cão fareja,
Etc.*

Outras versões dizem⁽⁵²⁾:

A tua fúria, o cão é dócil, etc.

ou então:

*A tua fúria parte como a maré, o cão brinca;
A tua cólera parte como a maré, o cão brinca;
Etc.*

É necessário entender: «A tua fúria transforma-se como o cão que brinca.» O essencial é a metáfora do cão que se levanta e vem lambe a mão do dono. Assim deve fazer o homem, se não a mulher de Dobu. Uma segunda interpretação, sofisticada, não isenta de escolástica, diz Malinowski, mas evidentemente muito indígena, dá um outro comentário que coincide melhor com aquilo que, de resto, nós sabemos: «Os cães brincam de nariz encostado um ao outro. Quando mencionais esta palavra cão, como está prescrito desde há muito tempo, as coisas preciosas vêm do mesmo modo (brincar). Tendo nós dado pulseiras, os colares virão, uns e outros se hão-de encontrar (como os cães que vêm farejar-se).» A expressão, a parábola é bonita. Todo o *plexus* de sentimentos colectivos aí aparece de uma só vez: o ódio possível dos associados, o isolamento dos *vaygu'a* cessando por encantamento; homens e coisas preciosas juntando-se como cães que brincam e acorrem à voz que os chama.

Uma outra expressão simbólica é a do casamento dos *mwali*, pulseiras, símbolos femininos, e dos *soulava*, colares, símbolo

⁽⁵²⁾ Pp. 348, 349.

masculino, que tendem um para o outro, como o macho para a fêmea⁽⁵³⁾.

Estas diversas metáforas significam exactamente a mesma coisa que, noutros termos, exprime a jurisprudência mítica dos Maori. Sociologicamente, é, ainda uma vez mais, a mistura das coisas, dos valores, dos contratos e dos homens que se apresenta expressa⁽⁵⁴⁾.

Infelizmente, conhecemos mal a regra de direito que domina estas transacções. Ou é inconsciente e mal formulada pelas gentes de Kiriwina, informadoras de Malinowski, ou, sendo ela clara para os Trobriandeses, deveria ser objecto de um novo inquérito. Apenas possuímos pormenores. A primeira dádiva de um *vaygu'a* tem o nome de *vaga* «opening gift»⁽⁵⁵⁾. Ele abre, ele compromete definitivamente o donatário a uma dádiva de retribuição, o *yotile*⁽⁵⁶⁾, que Malinowski traduz excelentemente por «clinging gift»: a «dádiva que aferrolha» a transacção. Um outro título desta última dádiva é *kudu*, o dente que morde, que corta verdadeiramente, separa e liberta⁽⁵⁷⁾. Aquele é obrigatório; é esperado, e deve ser equivalente ao primeiro; no conflito, pode-se tomá-lo à força ou pela surpresa⁽⁵⁸⁾; uma pessoa pode⁽⁵⁹⁾ vingar-se⁽⁶⁰⁾ por magia ou, pelo menos, por injúria e ressentimento, de um *yotile* mal retribuído. Se se for incapaz de o retribuir, pode-se, em rigor, oferecer um *basi* que apenas «rompe» a pele, não a morde, não acaba a questão. É uma espécie de presente de espera, de juro de mora; apazigua o credor ex-doador, mas não liberta

⁽⁵³⁾ P. 356, talvez haja aí um mito de orientação.

⁽⁵⁴⁾ Poderíamos servir-nos aqui do termo que é vulgarmente empregue por Lévy-Bruhl: «participação». Mas, precisamente, este termo tem como origem confusões e misturas e, em particular, identificações jurídicas, comunhões do género daquelas que temos neste momento de descrever. Estamos aqui no princípio e é útil descermos às consequências.

⁽⁵⁵⁾ Pp. 345 e segs.

⁽⁵⁶⁾ P. 98.

⁽⁵⁷⁾ Talvez haja também nesta palavra uma alusão à antiga moeda de dentes de javali, p. 353.

⁽⁵⁸⁾ Uso do *lebu*, p. 319. Cf. «Mythe», Arg. p. 313.

⁽⁵⁹⁾ Queixa violenta (*injuria*), p. 357 (v. numerosos cantos deste género em THURNWALD, *Forsch.*, I).

⁽⁶⁰⁾ P. 359. Diz-se de um *vaygu'a* célebre: «Muitos homens morreram por ele.» Parece, pelo menos num caso, o de Dobu (p. 356), que o *yotile* seria sempre um *mwali*, uma pulseira, princípio fêmea da transacção: «Nós não *kwaypolu* nem *pokala* porque elas são mulheres.» Mas, em Dobu, só se procuram pulseiras, e pode acontecer que o facto não tenha outra explicação.

o devedor⁽⁶¹⁾, futuro doador. Todos estes pormenores são curiosos e tudo é tocante nestas expressões; mas não temos a sanção. É ela puramente moral⁽⁶²⁾ e mágica? O indivíduo «duro no *kula*» não será apenas desprezado, e eventualmente encantado? O companheiro infiel não perde outra coisa: o seu sangue nobre ou, pelo menos, o seu lugar entre os chefes? Aqui está o que haveria ainda a descobrir.

Mas, por um outro lado, o sistema é típico. Exceptuado o velho direito germânico, de que falamos mais adiante, no actual estado de observação dos nossos conhecimentos históricos, jurídicos e económicos, seria difícil encontrar uma prática da dádiva-troca mais nítida, mais completa, mais consciente e, por outro lado, mais bem compreendida pelo observador que a regista do que aquela que Malinowski encontrou nas Trobriand⁽⁶³⁾.

O *kula*, a sua forma essencial, não é mais do que um momento, o mais solene, de um vasto sistema de prestações e de contraprestações que, em verdade, parece englobar a totalidade da vida económica e civil das Trobriand. O *kula* parece não ser senão o ponto culminante dessa vida, o *kula* internacional e intertribal sobretudo; decerto, é um dos objectivos da existência e das grandes viagens, mas nelas não tomam parte, em suma, senão os chefes e ainda somente os das tribos marítimas e, sobretudo, os de algumas tribos marítimas. Não faz senão concretizar, juntar bem outras instituições.

Em primeiro lugar, a própria troca dos *vaygu'a* enquadra-se, durante o *kula*, em toda uma série de outras trocas de uma gama extremamente variada, indo do regateio ao salário, da solicitação à pura delicadeza, da hospitalidade completa à reticência e ao pudor. Em primeiro lugar, salvo as grandes expedições solenes, puramente cerimoniais e competitivas⁽⁶⁴⁾, os *uvalaku*, todos os *kula*, são a ocasião de *gimwali*, de trocas

⁽⁶¹⁾ Parece haver aqui vários sistemas de transacções diferentes e misturados. O *basi* pode ser um colar, cf. p. 98, ou uma pulseira de menor valor. Mas pode-se dar em *basi* também outros objectos que não são estritamente *kula*: as espátulas em cal (para o bétete), os colares grosseiros, os grandes machados polidos (*beku*), pp. 358, 481, que são igualmente espécies de moeda.

⁽⁶²⁾ Pp. 157, 359.

⁽⁶³⁾ O livro de Malinowski, tal como o de Thurnwald, mostra a superioridade da observação de um verdadeiro sociólogo. Foram, aliás, as observações de THURNWALD sobre o *mamoko*, t. III, p. 40, etc., a «Trosgabe» em Buin que nos colocaram na pista de uma parte destes factos.

⁽⁶⁴⁾ P. 211.

prosaicas, e estas não se passam necessariamente entre pares⁽⁶⁵⁾. Há um mercado livre entre os indivíduos das tribos aliadas ao lado das associações mais estreitas. Em segundo lugar, entre os parceiros dos *kula*, passam, como uma cadeia ininterrupta de presentes suplementares, dados e retribuídos, e também de mercados obrigatórios. O *kula* supõe-os mesmo. A associação que ele constitui, que é o seu princípio⁽⁶⁶⁾, começa por um primeiro presente, o *vaga*, que é solicitado com todas as suas forças por «solicitantes»; para esta primeira dádiva, pode cortejar-se o parceiro futuro, ainda independente, que se paga de algum modo com uma primeira série de presentes⁽⁶⁷⁾. Enquanto temos a certeza de que com o *vaygu'a* de retribuição, o *yotile*, o ferrolho será aberto, não temos a certeza de que o *vaga* seja dado e os próprios «solicitantes» aceitem. Esta maneira de solicitar e de aceitar um presente é de regra; cada um dos presentes que assim se dá tem um nome especial; expomo-lo antes de os oferecer, neste caso são os *pari*⁽⁶⁸⁾. Outros têm um título que designa a natureza nobre e mágica do objecto oferecido⁽⁶⁹⁾. Mas aceitar uma destas oferendas é mostrar que se está inclinado a entrar em jogo ou, pelo menos, a permanecer nele. Certos nomes destes presentes exprimem a situação de direito que a sua aceitação implica⁽⁷⁰⁾: desta vez,

⁽⁶⁵⁾ P. 189. Cf. p. 100, «secondary trade».

⁽⁶⁶⁾ Cf. p. 93.

⁽⁶⁷⁾ Parece que estes presentes têm um nome genérico: *wawoyla*, pp. 353-354; cf. pp. 360-361. Cf. *Woyla*, «*kula courting*», p. 439, numa fórmula mágica em que são precisamente enumerados todos os objectos que pode possuir o futuro parceiro e cuja «ebulição» deve decidir o doador. Entre essas coisas está precisamente a série dos presentes que aí se refere.

⁽⁶⁸⁾ É este o termo mais geral: «*presentation goods*», pp. 439, 205 e 350. A palavra *vata'i* é aquela que designa os mesmos presentes dados pelas gentes de Dobu. Cf. p. 391. Estes «*arrival gifts*» são enumerados na fórmula: «Meu pote de cal, toca-o; minha colher, toca-o; meu cestinho, toca-o, etc.» (mesmo tema e mesmas expressões, p. 200).

Além destes nomes genéricos, há nomes particulares para diversos presentes de diversas circunstâncias. As oferendas de comida que as gentes de Sinaketa levam para Dobu (mas não *vice-versa*), as cerâmicas, as esteiras, etc., têm o simples nome de *pokala*, que corresponde satisfatoriamente a salário, oferenda, etc. São também *pokala* os *gugu'a*, «*personal belongings*», p. 501, cf. pp. 313, 270, a que o indivíduo renuncia para tentar seduzir (*poka-pokala*, p. 360) o seu futuro parceiro, cf. p. 369. Há nestas sociedades um sentimento muito vivo da diferença entre as coisas que são de uso pessoal e aquelas que são «*properties*», coisas duráveis da família e da circulação.

⁽⁶⁹⁾ Exp. p. 313, *buna*.

⁽⁷⁰⁾ Ex. os *kaributu*, pp. 344 e 358.

o assunto é considerado como concluído; este presente é vulgarmente considerado qualquer coisa de bastante precioso: um grande machado de pedra polida, por exemplo, uma colher em osso de baleia. Recebê-lo é comprometer-se verdadeiramente a dar o *vaga*, a primeira dádiva desejada. Mas não estamos ainda senão a semiparceiro. Apenas, a tradição solene compromete completamente. A importância e a natureza destas dádivas provêm da extraordinária competição que tem lugar entre os parceiros possíveis da expedição que chega. Eles procuram o melhor parceiro possível da tribo contrária. A causa é grave: pois que a associação que se tende a criar estabelece uma espécie de clã entre os parceiros⁽⁷¹⁾. Para escolher é, pois, necessário seduzir, deslumbrar⁽⁷²⁾. Tendo em conta as classes⁽⁷³⁾, é preciso chegar antes dos outros, ou melhor que os outros, provocar assim mais abundantes trocas das coisas mais ricas, que são naturalmente propriedade das gentes mais ricas. Concorrência, rivalidade, ostentação, busca da grandeza e do interesse, tais são os motivos diversos que se encontram por detrás de todos esses actos⁽⁷⁴⁾.

Eis as dádivas de chegada; outras dádivas lhes respondem e lhes equivalem; são dádivas de partida (chamadas *talo'i* em Sinaketa)⁽⁷⁵⁾, de despedida; são sempre superiores às dádivas de chegada. Desde agora, o ciclo das prestações e contraprestações usurárias está completo ao lado do *kula*.

Houve naturalmente – durante todo o tempo que essas transacções duraram – prestações de hospitalidade, de alimentação e, em Sinaketa, de mulheres⁽⁷⁶⁾. Enfim, durante todo esse tempo, intervêm outras dádivas suplementares, sempre regularmente retribuídas. Além disso, parece-nos que a troca desses *korotumna* representa uma forma

⁽⁷¹⁾ Disseram a Malinowski: «O meu parceiro – a mesma coisa que o meu gentilício (*kakaveyogu*) – pode combater contra mim. O meu verdadeiro parente (*veyogu*) – a mesma coisa que um cordão umbilical – estará sempre do meu lado» (p. 276).

⁽⁷²⁾ É o que exprime a magia do *kula*, o *mwasila*.

⁽⁷³⁾ Os chefes de expedição e os chefes de canoas têm, com efeito, precedência.

⁽⁷⁴⁾ Um mito divertido, o de Kasabwaywayreta, p. 342, agrupa todos esses motivos. Vê-se como o herói obteve o famoso colar Gumakarakedakeda, como ele afastou todos os seus companheiros de *kula*, etc. V. também o mito de Takasikuna, p. 307.

⁽⁷⁵⁾ P. 390. Em Dobu, pp. 362, 365, etc.

⁽⁷⁶⁾ Em Sinaketa, não em Dobu.

primitiva do *kula* – quando ele consistia em trocar também machados de pedra⁽⁷⁷⁾ e presas recurvadas de javali⁽⁷⁸⁾.

Aliás, todo o *kula* intertribal não é, no sentido em que o entendemos, senão o caso exagerado, o mais solene e o mais dramático de um sistema mais geral. Ele tira a própria tribo inteira do círculo estreito das suas fronteiras, até dos seus interesses e dos seus direitos; mas normalmente, no interior, os clãs, as aldeias estão ligadas por laços do mesmo género. Desta vez, são apenas os grupos locais e domésticos e os seus chefes que saem de suas casas, visitam-se comercializam e desposam-se. Isso talvez já não se chame *kula*. Entretanto, Malinowski, por oposição ao «*kula* marítimo», fala com todo o direito do «*kula* do interior» e de «comunidades de *kula*» que munem o chefe dos seus objectos de troca. Mas não é exagerado falar, nestes casos, de *potlatch* propriamente dito. Por exemplo, as visitas das gentes de Kiriwina e Kitava para as festas funerárias, *s'oi*⁽⁷⁹⁾, comportam muitas outras coisas para além da troca das *vaygu'a*; vemos aí uma espécie de ataque simulado (*youlawada*)⁽⁸⁰⁾, uma distribuição de comida, com exposição de porcos e de inhames.

Por outro lado, os *vaygu'a* e todos esses objectos não são adquiridos, fabricados e trocados sempre pelos próprios chefes⁽⁸¹⁾ e, pode dizer-se, eles não são nem fabricados⁽⁸²⁾ nem trocados pelos chefes para si mesmos. A maior parte chega aos chefes sob a forma de dádivas dos seus parentes de classe inferior, dos cunhados em particular, que são ao mesmo tempo vassalos⁽⁸³⁾, ou filhos que estão enfeudados à parte. Em compensação, a maior parte dos *vaygu'a*, quando a expedição regressa, é solenemente transmitida aos chefes das aldeias, dos clãs e mesmo às pessoas comuns dos clãs associados: em suma, a quem quer que tenha

⁽⁷⁷⁾ Sobre o comércio dos machados de pedra, v. SELIGMANN, *Melanesians*, etc., pp. 350 e 353. Os *korotumna*, pp. 365, 358, são vulgarmente colheres em osso de baleia decoradas, espátulas decoradas, que servem também de *basi*. Há ainda outras dádivas intermediárias.

⁽⁷⁸⁾ *Doga, dogina*.

⁽⁷⁹⁾ Pp. 486 a 491. Sobre a extensão destes usos, em todas as civilizações ditas de Massin-Norte, V. SELIGMAN, *Melan.*, p. 584. Descrição do *walaga*, pp. 594 e 603; cf. *Arg.*, pp. 486-487.

⁽⁸⁰⁾ P. 479.

⁽⁸¹⁾ P. 472.

⁽⁸²⁾ A fabricação e a dádiva dos *mwali* por cunhados têm o nome de *youlo*, pp. 503, 280.

⁽⁸³⁾ Pp. 171 e seg.; pp. 98 e seg.

tomado parte directa ou indirecta, e frequentemente muito indirecta, na expedição⁽⁸⁴⁾. Estes são assim recompensados.

Finalmente, ao lado ou, se se quiser, por cima, por baixo, em toda a volta e, em nossa opinião, no fundo, desse sistema do *kula* interno, o sistema das dádivas trocadas invade toda a vida económica e tribal e moral dos Trobriandeses. Ela está disso «impregnada», como muito bem diz Malinowski. É um constante «dar e tomar»⁽⁸⁵⁾. É como que atravessada por uma corrente contínua e em todos os sentidos, por dádivas dadas, recebidas, retribuídas, obrigatoriamente e por interesse, por grandeza e por serviços, em desafios e em apostas. Não podemos aqui descrever todos esses factos cuja publicação o próprio Malinowski não chegou, aliás, a terminar. Eis aqui dois dos principais.

Uma relação totalmente análoga à do *kula* é a dos *wasi*⁽⁸⁶⁾. Ela estabelece trocas regulares, obrigatórias entre parceiros de tribos agrícolas, por um lado, de tribos marítimas, por outro. O associado agricultor vem depositar os seus produtos diante da casa do seu parceiro pescador. Este, numa outra vez, depois de uma grande pesca, irá retribuir, com juro, na aldeia agrícola, o produto da sua pesca⁽⁸⁷⁾. É o mesmo sistema de divisão do trabalho que observamos na Nova Zelândia.

Uma outra forma de troca considerável reveste o aspecto de exposições⁽⁸⁸⁾. São os *sagali*, grandes distribuições⁽⁸⁹⁾ de alimentos que se fazem em várias ocasiões: ceifas, construção da cabana do chefe, construção de novas canoas, festas funerárias⁽⁹⁰⁾. Essas

⁽⁸⁴⁾ Por exemplo, para a construção das canoas, o juntar das louças ou das provisões de víveres.

⁽⁸⁵⁾ *Ibid.*, p. 167: «Toda a vida tribal é um constante “dar e receber”; qualquer cerimónia, qualquer acto legal e costumeiro é feito com uma dádiva material e a contra-dádiva consequente; a riqueza dada e recebida é um dos principais instrumentos de organização social, do poder do chefe, dos laços de parentesco pelo sangue e dos laços de parentesco pelo casamento.» Cf. pp. 175-176) e *passim* (v. índice: *Give and Take*).

⁽⁸⁶⁾ Ela é frequentemente idêntica à do *kula*, sendo os parceiros muitas vezes os mesmos, p. 193; sobre a descrição do *wasi*, v. pp. 187-188.

⁽⁸⁷⁾ A obrigação dura ainda hoje, apesar dos inconvenientes e das perdas que experimentam os homens das pérolas, obrigados a entregarem-se à pesca e a perderem salários importantes por causa de uma obrigação puramente social.

⁽⁸⁸⁾ Ver figuras XXXII e XXXIII in *Arg.*

⁽⁸⁹⁾ A palavra *sagali* quer dizer distribuição (como *hakari* polinésio), p. 491. Descrição pp. 147 a 150; pp. 170, 182-183.

⁽⁹⁰⁾ V. p. 491.

repartições são feitas a grupos que prestaram serviços ao chefe ou ao seu clã⁽⁹¹⁾: colheitas, transporte dos grandes troncos de árvores em que são talhadas as canoas, as traves, serviços fúnebres prestados pelas gentes do clã do morto, etc. Essas distribuições são totalmente equivalentes ao *potlatch* tlingit; o tema do combate e da rivalidade chega a aparecer mesmo. Aí vemos defrontarem-se os clãs e as fratrias, as famílias aliadas, e em geral elas parecem ser facções de grupos na medida em que a individualidade do chefe aí se não faz sentir.

Mas para além destes direitos dos grupos e desta economia colectiva, já menos vizinhos do *kula*, todas as relações individuais de troca, parece-nos, são deste tipo. Talvez só algumas sejam da ordem da simples troca. Entretanto, como esta pouco se pratica, e apenas entre parentes, aliados, ou parceiros do *kula* e do *wasi*, não parece que a troca seja realmente livre. Além disso, em geral, aquilo que se recebe e de que assim se obteve a posse – é indiferente como – não se guarda para si, salvo se não é possível privarmo-nos dele; geralmente, transmite-se a outra pessoa qualquer, a um cunhado, por exemplo⁽⁹²⁾. Acontece que coisas que se adquiriram e deram se recebam no mesmo dia, idênticas.

Todas as recompensas de prestações de todo o género, de coisas e de serviços, entram nestes esquemas. Eis, não ordenados, os mais importantes.

Os *pokala*⁽⁹³⁾ e *kaributu*⁽⁹⁴⁾, «*solicitory gifts*» que vimos no *kula*, são espécies de um género muito mais vasto que corresponde bastante bem àquilo a que chamamos salário. São oferecidos aos deuses, aos espíritos. Um outro nome genérico do salário é *wakapula*⁽⁹⁵⁾,

⁽⁹¹⁾ Isto é sobretudo evidente no caso das festas funerárias. Cf. SELIGMANN, *Melanesians*, pp. 594-603.

⁽⁹²⁾ P. 175.

⁽⁹³⁾ P. 323, outro termo, *kwaypolu*, p. 356.

⁽⁹⁴⁾ Pp. 378-379, 354.

⁽⁹⁵⁾ Pp. 163, 373. O *wakapula* tem subdivisões que têm títulos especiais, por exemplo: *wewoulo* (dádiva inicial) e *yomelu* (dádiva final) (isto prova a identidade com o *kula*, cf. a relação *yotile vaga*). Um certo número desses pagamentos tem títulos especiais: *karibudaboda* designa a recompensa daqueles que trabalham nas canoas e em geral daqueles que trabalham, por exemplo nos campos, e em particular para os pagamentos finais nas colheitas (*urigubu*, no caso das prestações anuais de colheita por um cunhado, pp. 63-65, p. 181), e para fins de fabricação de colares, pp. 394 e 183. Tem também

mapula⁽⁹⁶⁾: são marcas de reconhecimento e de bom acolhimento e devem ser atribuídas. A este propósito, Malinowski fez⁽⁹⁷⁾, quanto a nós, uma enorme descoberta que aclara todas as relações económicas e jurídicas entre os sexos no interior do casamento: os serviços de todas as espécies prestados à mulher pelo marido são considerados como um salário-dádiva pelo serviço prestado pela mulher quando ela empresta aquilo a que o *Corão* chama «o campo».

A linguagem jurídica um pouco pueril dos Trobriandeses multiplicou as distinções de nomes por todas as espécies de contraprestações conforme o nome da prestação recompensada⁽⁹⁸⁾, da coisa dada⁽⁹⁹⁾, da circunstância⁽¹⁰⁰⁾, etc. Certos nomes dão conta de todas estas considerações; por exemplo, a dádiva feita a um mago, ou pela aquisição de um título, chama-se *laga*⁽¹⁰¹⁾. Seria impossível supor a que grau todo esse vocabulário é complicado por uma estranha inaptidão em separar e em definir, e por estranhas subtilezas de nomenclaturas.

o título de *sousala* quando é suficientemente grande (fabricação dos discos de Kaloma, pp. 373, 183). *Youlo* é o título do pagamento pela fabricação de uma pulseira. *Puwayu* é o da comida dada como encorajamento à equipa de lenhadores. V. o bonito canto, p. 129:

*O porco, o coco (bebida) e os inhames
Acabaram, mas continuamos a tê-los... bem pesados!*

⁽⁹⁶⁾ As duas palavras *wakapula* e *mapula* são modos diferentes do verbo *pula*, sendo *vaka*, evidentemente, o formativo do causativo. Sobre o *mapula*, v. pp. 178 e segs., 182 e segs. Malinowski traduz frequentemente por «repagamento». É em geral comparado a um «emplastro»; porque acalma a dor e a fadiga do serviço prestado, compensa a perda do objecto ou do segredo dado, do título e do privilégio cedido.

⁽⁹⁷⁾ P. 179. O nome das «dádivas por causa sexual» é também *buwana* e *sebuwana*.

⁽⁹⁸⁾ V. notas precedentes. Também *Kabigidoya*, p. 164, designa a cerimónia da apresentação de uma nova canoa, as gentes que a fazem, o acto que elas executam: «quebrar a cabeça da nova canoa», etc., e os presentes que, aliás, são retribuídos com usura. Outras palavras designam o aluguer da canoa, p. 186; dádivas de boas-vindas, p. 232, etc.

⁽⁹⁹⁾ *Buna*, dádivas de «*big cowrie shell*», p. 317.

⁽¹⁰⁰⁾ *Youlo*, *vaygu'a* dado em recompensa de trabalho numa colheita, p. 280.

⁽¹⁰¹⁾ Pp. 186, 426, etc., designa evidentemente qualquer contraprestação usurária. Porque há um outro nome *ula-ula* para as simples compras de fórmulas mágicas (*sousala* quando os preços-dádiva são muito importantes, p. 183). *Ula-ula* diz-se também quando os presentes são oferecidos aos mortos tanto quanto aos vivos (p. 183), etc.

OUTRAS SOCIEDADES MELANÉSIAS

Multiplicar as comparações com outros pontos da Melanésia não é necessário. No entanto, alguns pormenores tirados daqui e dali fortificarão a convicção e provarão que os Trobriandeses e os Neocaledónios não desenvolveram de modo anormal um princípio que não se encontraria entre os povos parentes.

Na extremidade sul da Melanésia, em Fiji, onde identificámos o *potlatch*, estão em vigor outras instituições notáveis que pertencem ao sistema da dádiva. Há uma estação, a do *kere-kere*, durante a qual não se pode recusar nada a ninguém⁽¹⁰²⁾; são trocadas dádivas entre as duas famílias por ocasião do casamento⁽¹⁰³⁾, etc. Além disso, a moeda de Fiji, em dentes de cachalote, é exactamente do mesmo género que as dos Trobriandeses. Tem o título de *tambua*⁽¹⁰⁴⁾; é completada por pedras (moldes dos dentes) e ornamentos, espécies de «mascotes», talismãs e «amuletos» da tribo. Os sentimentos alimentados pelos Fijianos em relação aos seus *tambua* são exactamente os mesmos que aqueles que descrevemos: «Tratam-nos como bonecas; tiram-nos do cesto, admiram-nos e falam da sua beleza; untam e dão polimento aos moldes.»⁽¹⁰⁵⁾ A sua apresentação constitui uma petição; aceitá-los é comprometer-se⁽¹⁰⁶⁾.

Os Melanésios da Nova Guiné e alguns dos Papuas influenciados por eles chamam à sua moeda *tau-tau*⁽¹⁰⁷⁾; ela é do mesmo género e objecto das mesmas crenças que a moeda dos Trobriandeses⁽¹⁰⁸⁾. Mas há que aproximar esse nome também de *tahu-tahu*⁽¹⁰⁹⁾, que significa o «empréstimo de porcos» (Motu e Koita). Ora, este nome⁽¹¹⁰⁾ é-nos familiar. É o próprio termo polinésio, raiz da palavra *taonga*, em

⁽¹⁰²⁾ BREWSTER, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, pp. 91-92.

⁽¹⁰³⁾ *Ibid.*, p. 191.

⁽¹⁰⁴⁾ *Ibid.*, p. 23. Reconhece-se a palavra tabu, *tambu*.

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibid.*, p. 24.

⁽¹⁰⁶⁾ *Ibid.*, p. 26.

⁽¹⁰⁷⁾ SELIGMANN, *The Melanesians* (glossário, pp. 754 e 77, 93, 94, 109, 204).

⁽¹⁰⁸⁾ V. a descrição dos *doa*, *ibid.*, pp. 89, 71, 91, etc.

⁽¹⁰⁹⁾ *Ibid.*, pp. 95 e 146.

⁽¹¹⁰⁾ As moedas não são as únicas coisas desse sistema das dádivas que essas tribos do golfo da Nova Guiné chamam por um nome idêntico à palavra polinésia com o mesmo sentido. Assinalámos já mais acima a identidade dos *hakari* neozelandeses, e dos *hekarai*, festas exposições de alimentos que SELIGMANN nos descreveu na Nova Guiné (Motu e Koita), v. *The Melanesians*, pp. 144-145, figs. XVI-XVIII.

Samoa e na Nova Zelândia, jóias e propriedades incorporadas na família. As próprias palavras são polinésias como as coisas⁽¹¹¹⁾.

Sabe-se que os Melanésios e os Papuas da Nova Guiné têm o *potlatch*⁽¹¹²⁾.

Os belos documentos que Thurnwald nos transmite sobre as tribos de Buin⁽¹¹³⁾ e sobre os Banaro⁽¹¹⁴⁾ forneceram-nos já numerosos pontos de comparação. O carácter religioso das coisas trocadas é aí evidente, em particular o da moeda, do modo como ela recompensa os cantos, as mulheres, o amor, os serviços; é, como nas Trobriand, uma espécie de prenda. Finalmente, Thurnwald analisou, num caso de casta muito estudado⁽¹¹⁵⁾, um dos factos que ilustram melhor, ao mesmo tempo, o que é esse sistema de dádivas recíprocas e aquilo a que se chama impropriamente o casamento por compra: este, na realidade, compreende prestações em todos os sentidos, incluindo as da família afim: manda-se embora a mulher cujos pais não fizeram presentes de retribuição suficientes.

Em suma, todo o mundo das ilhas, e provavelmente uma parte do mundo da Ásia meridional que lhe é aparentado, conhece um mesmo sistema de direito e de economia.

A ideia que é necessário fazer destas tribos melanésias, ainda mais ricas e mercantis do que as polinésias, é pois muito diferente daquela que habitualmente se faz. Essas gentes têm uma economia extradoméstica e um sistema de troca muito desenvolvido, com emoções mais intensas e mais precipitadas talvez do que o que era conhecido dos nossos camponeses ou das aldeias de pescadores das nossas costas há menos de cem anos. Têm uma vida económica considerável, ultrapassando as fronteiras das ilhas, e dos dialectos, um comércio considerável. Ora, eles substituem vigorosamente, por dádivas feitas e retribuídas, o sistema das compras e das vendas.

⁽¹¹¹⁾ V. mais acima. É notável que a palavra *tun*, no dialecto de Mota (ilhas Banks) – evidentemente idêntico a *taonga* – tenha o sentido de comprar (em particular uma mulher). CODRINGTON, no mito de Qat comprando a noite (*Melanesian Languages*, pp. 307-308, n. 9), traduz: «comprar por um grande preço». Na realidade, é uma compra feita segundo as regras do *potlatch*, bem atestada nesta parte da Melanésia.

⁽¹¹²⁾ V. Documentos citados em *Année Sociologique*, XII, p. 372.

⁽¹¹³⁾ V. sobretudo *Forsch.*, III, pp. 38 a 41.

⁽¹¹⁴⁾ *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

⁽¹¹⁵⁾ *Forsch.*, III, pl. 2, n. 3.

O obstáculo em que esses direitos, e, vê-lo-emos, também o direito germânico, tropeçaram foi a incapacidade em que se encontraram de abstrair e de separar os seus conceitos económicos e jurídicos. Não tinham, aliás, necessidade disso. Nessas sociedades nem o clã nem a família sabem dissociar-se nem associar os seus actos; nem os próprios indivíduos, por mais influentes e por mais conscientes que sejam, sabem compreender que lhes é necessário oporem-se uns aos outros e que é necessário que saibam dissociar os seus actos uns dos outros. O chefe confunde-se com o seu clã e este com ele; os indivíduos não se sentem a agir senão de uma única maneira. Holmes observa com agudeza que as duas linguagens, uma papua, outra melanésia, das tribos que conhece na embocadura do Finke (Toaripi e Namau) têm apenas «um único termo para designar a compra e a venda, o emprestar e o pedir emprestado». As operações «antitéticas são expressas pela mesma palavra»⁽¹¹⁶⁾. «Estritamente falando, não sabiam pedir emprestado e emprestar no sentido em que nós empregamos estes termos, mas havia sempre qualquer coisa de dado em forma de honorários para o empréstimo e que era retribuído quando o empréstimo era retribuído.»⁽¹¹⁷⁾ Estes homens não têm nem a ideia da venda nem a ideia do empréstimo e, não obstante, fazem operações jurídicas e económicas que têm a mesma função.

Do mesmo modo, a noção de troca não é mais natural nos Melanésios do que nos Polinésios.

Um dos melhores etnógrafos, Krayt, servindo-se da palavra venda descreve-nos com precisão⁽¹¹⁸⁾ esse estado de espírito presente nos habitantes das Celebes centrais. E, no entanto, os Toradja estão desde há muito tempo em contacto com os Malaaios, grandes comerciantes.

Assim, uma parte da humanidade, relativamente rica, trabalhadora, criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis, sob outras formas e por outras razões que não aquelas que conhecemos.

⁽¹¹⁶⁾ *In primitive New-Guinea*, 1924, p. 294.

⁽¹¹⁷⁾ No fundo, Holmes descreve-nos bastante mal o sistema das dádivas intermediárias, v. mais acima *bas*.

⁽¹¹⁸⁾ V. o trabalho citado mais acima. A incerteza do sentido das palavras que nós traduzimos mal: «comprar, vender», não é específica das sociedades do Pacífico. Voltaremos mais adiante a este assunto, mas desde já lembramos que, mesmo na nossa linguagem corrente, a palavra venda designa tanto a venda como a compra, e que em chinês há apenas uma diferença de tom entre os dois monossílabos que designam o acto de vender e o acto de comprar.

III

NOROESTE AMERICANO

A HONRA E O CRÉDITO

Destas observações sobre alguns povos melanésios e polinésios destaca-se já uma imagem bem nítida desse regime da dádiva. A vida material e moral, a troca, funciona aí sob uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Além disso, esta obrigação exprime-se de maneira mítica, imaginária ou, se se quiser, simbólica e colectiva: assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas não estão nunca completamente desligadas dos seus agentes de troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. Na realidade, esse símbolo da vida social – a permanência de influência das coisas trocadas – não faz senão traduzir bastante directamente a maneira como os subgrupos dessas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, estão constantemente imbricados uns nos outros, e sentem que se devem tudo.

As sociedades índias do Noroeste americano apresentam as mesmas instituições, só que elas são entre si ainda mais radicais e mais acentuadas. Em primeiro lugar, dir-se-ia que desconhecem a troca. Mesmo depois de um longo contacto com os europeus⁽¹¹⁹⁾, não parece que alguma das consideráveis transferências de riquezas⁽¹²⁰⁾ que aí se operam constantemente se faça de outro modo que não seja segundo as formas solenes do *potlatch*⁽¹²¹⁾. Vamos descrever esta última instituição do nosso ponto de vista.

N. B. – Antes de mais, é indispensável uma curta descrição destas sociedades. As tribos, povos ou antes grupos de tribos de que vamos falar residem todas na costa do Noroeste americano, no Alasca⁽¹²²⁾: Tlingit e Haïda;

⁽¹¹⁹⁾ Com os Russos desde o século XVIII e os caçadores canadianos franceses desde o princípio do século XIX.

⁽¹²⁰⁾ Ver, todavia, vendas de escravos: SWANTON, *Haida Texts and Myths*, in *Bur. Am. Ethn. Bull.*, 29, p. 410.

⁽¹²¹⁾ Uma bibliografia sumária dos trabalhos teóricos respeitantes a este *potlatch* é dada mais atrás.

⁽¹²²⁾ Este quadro sucinto é traçado sem justificação, mas é necessário. Previnimos que não é completo nem do próprio ponto de vista do número e do nome das tribos, nem do ponto de vista das suas instituições.

e da Colúmbia Britânica, principalmente Haída, Tsimshian e Kwakiutl ⁽¹²³⁾. Também elas vivem do mar, ou nos rios, da sua pesca mais do que da sua caça; mas, diferentemente dos Melanésios e dos Polinésios, não têm agricultura. São muito ricas, no entanto, e, mesmo actualmente, as suas pescarias, as suas caçadas, as suas peles, deixam-lhes importantes excedentes, sobretudo se classificados segundo as taxas europeias. Têm as casas mais sólidas de todas

Não consideramos um grande número de tribos, principalmente as seguintes: 1º Nootka (grupo Wakash, ou Kwakiutl), Bella Kula (vizinha); 2º tribos Salish da costa sul. Por outro lado, as investigações respeitantes à extensão do *potlatch* deveriam ser feitas mais ao sul até à Califórnia. Aqui – coisa notável de outros pontos de vista – a instituição parece espalhada nas sociedades dos grupos ditos Penutia e Hoka: v. por ex. POWERS, *Tribes of California* (*Contrib. to North Amer. Ethn.*, III, p. 153 (Pomo), p. 238 (Wintun), pp. 303, 311 (Maidu); cf. pp. 247, 325, 332, 333, para outras tribos; observações gerais, p. 411.

Além disso, as instituições e as artes que descrevemos em poucas palavras são bastante complicadas, e certas ausências são aí não menos curiosas que certas presenças. Por exemplo, a cerâmica é aí desconhecida tal como na última camada da civilização do Pacífico sul.

⁽¹²³⁾ As fontes que permitem o estudo destas sociedades são consideráveis; são de uma segurança notável e muito abundantemente filológicas e compostas por textos transcritos e traduzidos. V. bibliografia sumária, em DAVY, *Foi jurée*, pp. 21, 171 e 215. Juntar principalmente: F. BOAS e G. NUNT, *Ethnology of the Kwakiutl* (citado de agora em diante *Ethn. Kwa.*), 35th An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnology, 1921; F. BOAS, *Tsimshian Mythology*, 31st An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn., 1916, publicado em 1923 (citado de agora em diante *Tsim. Myth.*). Porém, todas estas fontes têm um inconveniente: ou as antigas são insuficientes ou as novas – apesar do seu pormenor e da sua profundidade – não são suficientemente completas do ponto de vista que nos ocupa. Foi para a civilização material, para a linguística e para a literatura mitológica que se dirigiu a atenção de Boas e dos seus colaboradores da Jesup Expedition. Mesmo os trabalhos dos etnógrafos profissionais mais antigos (Krause, Jacobson) ou mais recentes (Sapir, Hill Tout, etc.) têm a mesma direcção. A análise jurídica, a económica e a demografia permanecem, se não por fazer, pelo menos por completar. (Entretanto, a morfologia social é começada pelos diversos *Census* do Alasca e da Colúmbia britânica.) Barbeau promete-nos uma monografia completa dos Tsimshian. Estamos à espera dessa informação indispensável e desejamos dentro em breve ver esse exemplo imitado, e já não é sem tempo. Sobre numerosos pontos respeitantes à economia e ao direito – os velhos documentos: os dos viajantes russos, os de KRAUSE (*Tlinkit Indianer*), de DAWSON (sobre os Haída, Kwakiutl, Bellakooka, etc.) – a maior parte publicados no *Bulletin do Geological Survey* do Canadá ou nos *Proceedings of the Royal Society* também do Canadá; os de SWAN (Nootka), «Indians of Cape Flattery, Smiths». *Contrib. to Knowledge*, 1870; os de MAYNE, *Four Years in British Columbia*, Londres, 1862 – são ainda os melhores e as suas datas conferem-lhes uma autoridade definitiva.

as tribos americanas, e uma indústria do cedro extremamente desenvolvida. As suas canoas são boas, e embora pouco se aventurem em pleno mar, sabem navegar entre as ilhas e as costas. As suas artes materiais são muito elevadas. Em particular, mesmo antes da chegada do ferro, no século XVIII, sabiam recolher, fundir, moldar e cunhar o cobre que se encontra no estado natural na região de Tsimshian e de Tlingit. Alguns desses cobses, verdadeiros escudos brasonados, serviam-lhes de forma de moeda. Uma outra forma de moeda foram seguramente as belas mantas ditas de Chilkat⁽¹²⁴⁾, admiravelmente historiadas e que servem ainda de ornamentos, possuindo algumas um valor considerável. Estes povos têm excelentes escultores e desenhadores profissionais. Os cachimbos, clavas, bengalas, as colheres esculpidas em corno, etc., são o ornamento das nossas colecções etnográficas. Toda esta civilização é notavelmente uniforme, dentro de limites bastante largos. Evidentemente, estas sociedades penetraram-se mutuamente em datas muito antigas, se bem que pertençam, pelo menos pelas suas línguas, a três diferentes famílias de povos⁽¹²⁵⁾. A sua vida de Inverno, mesmo para as tribos mais meridionais, é muito diferente da de Verão. As tribos têm uma dupla morfologia: dispersas desde o fim da Primavera, pela caça, pela colheita das raízes e das bagas suculentas das montanhas, pela pesca fluvial do salmão, desde o Inverno, reconcentram-se naquilo a que se chama as «cidades». E é então, durante todo o tempo desta concentração, que entram num estado de perpétua efervescência. A vida social torna-se extremamente intensa, mesmo mais intensa do que nas congregações de tribos que se podem fazer no Verão. Consiste numa espécie de agitação perpétua. São visitas constantes de tribos a tribos inteiras, de clãs a clãs e de famílias a famílias. São festas repetidas, contínuas, muitas vezes cada uma delas mesmas muito longa. Por ocasião de casamento, de rituais variados, de promoções, gasta-se sem controlo tudo quanto foi acumulado durante o Verão e o Outono, industriosamente, numa das costas mais ricas do mundo. Mesmo a vida privada se passa assim; convidam-se as gentes do seu clã: quando se mata uma foca, quando se abre uma caixa de bagas ou de raízes conservadas; convida-se toda a gente quando uma baleia é capturada.

Na nomenclatura dessas tribos, há uma dificuldade. Os Kwakiutl formam uma tribo e dão também o seu nome a várias outras tribos, que, confederadas com eles, formam uma verdadeira nação com este nome. Tentaremos mencionar de que tribo kwakiutl falamos de cada vez. Quando não for precisado de outro modo, é dos Kwakiutl propriamente ditos que se tratará. A palavra kwakiutl quer, aliás, dizer simplesmente rico, «fumo do mundo», e indica já por si mesma a importância dos factos económicos que vamos descrever.

Não reproduziremos todos os pormenores de ortografia das palavras dessas línguas.

⁽¹²⁴⁾ Sobre as mantas de Chilkat, EMMONS, «The Chilkat Blanket», *Mem. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, III.

⁽¹²⁵⁾ V. Rivet em MEILLET e COHEN, *Langues du monde*, pp. 616 e segs. Foi SAPIR, «Na-Déné Languages», *American Anthropologist*, 1915, que definitivamente reduziu o tlingit e o haída a ramificações da árvore atapascana.

A civilização moral é, também, notavelmente uniforme, se bem que escalonando-se entre o regime da fratria (Tlingit e Haïda) de descendência uterina, e o clã de descendência masculina mitigada dos Kwakiutl, os caracteres gerais da organização social e, em particular, do totemismo são idênticos em todas as tribos. Têm confrarias, como na Melanésia, nas ilhas Banks, impropriamente chamadas sociedades secretas, frequentemente internacionais, mas onde a sociedade dos homens, e, seguramente entre os Kwakiutl, a sociedade das mulheres, recortam as organizações de clãs. Uma parte das dádivas e contraprestações de que vamos falar é destinada, como na Melanésia⁽¹²⁶⁾, a pagar os graus e as ascensões⁽¹²⁷⁾ sucessivas nessas confrarias. Os rituais, os dessas confrarias e dos clãs, seguem-se aos casamentos dos chefes, às «vendas dos cobres», às iniciações, às cerimónias xamanísticas, às cerimónias funerárias, estando estas últimas mais desenvolvidas em território haïda e tlingit. Tudo isto realizado durante uma série infinitamente pronunciada de *potlatch*. Há *potlatch* em todos os sentidos, respondendo a outros *potlatch* em todos os sentidos. Como na Melanésia, é um constante *give and take*, «dar e receber».

O próprio *potlatch*, tão típico como facto, e ao mesmo tempo tão característico destas tribos, não é mais do que o sistema das dádivas trocadas⁽¹²⁸⁾. Não difere senão pela violência, o exagero dos antagonismos que suscita, por um lado, e, por outro, por uma certa pobreza dos conceitos jurídicos, por uma estrutura mais simples, mais bruta que na Melanésia, sobretudo entre as duas nações do Norte: Tlingit, Haïda⁽¹²⁹⁾. O carácter colectivo do contrato⁽¹³⁰⁾ aparece aí

⁽¹²⁶⁾ Sobre estes pagamentos para aquisição de graus, v. DAVY, *Foi jurée*, pp. 300-305. Para a Melanésia, v. ex. em CODRINGTON, *Melanesians*, pp. 106 e segs., etc.; RIVERS, *History of the Melanesian Society*, I, pp. 70 e segs.

⁽¹²⁷⁾ Esta palavra ascensão deve ser tomada em sentido próprio e figurado. Assim como o ritual do *vajapeya* (védico posterior) comporta um ritual de ascensão a uma escada, também os rituais melanésios consistem em fazer subir o jovem chefe sobre uma plataforma. Os Snahnaimuq e os Shushwap do Noroeste conhecem o mesmo palco donde o chefe distribui o seu *potlatch*. BOAS, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada. Brit. Ass. Adv. Sc.*, 1891, p. 39; *1st Report (B. Ass. Adv. Sc., 1894)*, p. 459. As outras tribos não conhecem senão a plataforma onde se sentam os chefes e os outros importantes.

⁽¹²⁸⁾ É assim que os velhos autores, Mayne, Dawson, Krause, etc., descrevem o seu mecanismo. V. em particular KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pp. 187 e segs., uma colecção de documentos de velhos autores.

⁽¹²⁹⁾ Se a hipótese dos linguistas é exacta e se os Tlingit e Haïda são simplesmente Atapascanos que adoptaram a civilização do Noroeste (hipótese de que Boas está, aliás, pouco afastado), o carácter fruste do *potlatch* tlingit e haïda explicar-se-ia por si mesmo. É possível também que a violência do

melhor que na Melanésia e na Polinésia. Estas sociedades estão, no fundo, mais próximas, apesar das aparências, daquilo a que nós chamamos as prestações totais simples. Por isso, os conceitos jurídicos e económicos possuem aí menos nitidez, menos precisão consciente. No entanto, na prática, os princípios são formais e suficientemente claros.

Duas noções aí se encontram, todavia, bem mais em evidência do que no *potlatch* melanésio ou do que nas instituições mais evoluídas ou mais decompostas da Polinésia: trata-se da noção de crédito, de termo, e trata-se também da noção de honra⁽¹³¹⁾.

potlatch do Noroeste americano provenha do facto de esta civilização estar no ponto de encontro dos dois grupos de famílias de povos que o tinham igualmente: uma civilização vinda do sul da Califórnia, uma civilização vinda da Ásia.

⁽¹³⁰⁾ V. DAVY, *Foi jurée*, pp. 247 e segs.

⁽¹³¹⁾ Sobre o *potlatch*, Boas não escreveu nada melhor do que as páginas 54-55 em *12th Report on the North-Western Tribes of Canada. B. A. Adv. Sc.*, 1898, (cf. *Fifth Report*, p. 38): «O sistema económico dos Índios da colónia britânica é largamente baseado no crédito, tanto como o dos povos civilizados. Em todos os seus empreendimentos, o Índio fia-se na ajuda dos seus amigos. Promete pagar-lhes por essa ajuda numa data posterior. Se essa ajuda fornecida consiste em coisas de valor que são medidas pelos índios em mantas, como nós as medimos em moeda, ele promete retribuir o valor do empréstimo com juros. O Índio não tem sistema de escrita e, consequentemente, para dar segurança à transacção, ela é feita em público. Contrair dívidas, por um lado, pagar dívidas, por outro, eis o *potlatch*. Este sistema económico desenvolveu-se a um tal ponto que o capital possuído por todos os indivíduos associados da tribo excede em muito a quantidade de valores disponíveis que existe; por outras palavras, as condições são completamente análogas àquelas que prevalecem na nossa própria sociedade: se desejássemos que nos pagassem todos os nossos créditos, verificaríamos que não há, com efeito, dinheiro suficiente para os pagar. O resultado de uma tentativa de todos os financiadores no sentido de se fazerem reembolsar dos seus empréstimos seria um pânico desastroso de que a comunidade levaria muito tempo a curar-se.

«É necessário compreender muito bem que um índio que convida todos os seus amigos e vizinhos para um grande *potlatch*, que, na aparência, desperdiça todos os resultados acumulados de longos anos de trabalho, tem duas coisas em vista que nós não podemos senão considerar sábias e dignas de louvores. O seu primeiro objectivo é pagar as suas dívidas. Isso é feito publicamente, com grande cerimónia e em jeito de acta notariada. O seu segundo objectivo é colocar os frutos do seu trabalho de tal sorte que disso retire o maior benefício tanto para si como para os seus filhos. Aqueles que recebem presentes nesta festa, recebem-nos como empréstimos que utilizam nos seus empreendimentos presentes, mas após um intervalo de algum anos é necessário retribuí-los com juros ao doador ou ao seu herdeiro. Assim, o *potlatch* acaba por ser conside-

As dádivas circulam, vimo-lo, na Melanésia, na Polinésia, com a certeza de que serão retribuídas, tendo como «segurança» a virtude da coisa dada que é, ela mesma, essa «segurança». Mas é, em toda a sociedade possível, da natureza da dádiva obrigar a termo. Pela própria definição, uma refeição em comum, uma distribuição de *kava*, um talismã que se leva, não podem ser retribuídos imediatamente. O «tempo» é necessário para se executar qualquer contraprestação. A noção de termo está, pois, implicada logicamente quando se trate de fazer visitas, de contrair casamentos, alianças, de estabelecer uma paz, de vir a jogos e a combates regulamentados, de celebrar festas alternativas, de prestar os serviços rituais e de honra, de se «manifestar respeitos» recíprocos⁽¹³²⁾, tudo coisas que se trocam, ao mesmo tempo que as coisas são cada vez mais numerosas e mais preciosas à medida que essas sociedades vão sendo mais ricas.

A história económica e jurídica corrente é grandemente falha sobre este ponto. Imbuída de ideias modernas, constrói ideias *a priori* sobre a evolução⁽¹³³⁾, segue uma lógica, digamos, necessária; no fundo, permanece com as velhas tradições. Nada de mais perigoso que esta «sociologia inconsciente», como lhe chamou Simiand. Por exemplo, Cuq diz ainda: «Nas sociedades primitivas apenas se concebe o regime de troca; naquelas que são avançadas, pratica-se a venda a pronto pagamento. A venda a crédito caracteriza uma fase superior da civilização; aparece primeiro sob uma forma desviada, combinação da venda a pronto pagamento e do empréstimo»⁽¹³⁴⁾. Com efeito, o ponto de partida está noutro lugar. Foi dado numa categoria de direitos que deixam de lado os juristas e os economistas que não se interessam pelo assunto; é a dádiva, fenómeno complexo, sobretudo na sua forma mais antiga, a da prestação total, que não estudamos nesta dissertação; ora,

rado pelos índios como um meio de assegurar o bem-estar dos seus filhos, se os deixam órfãos quando são jovens...»

Corrigindo os termos de «dívida, pagamento, reembolso, empréstimo», e substituindo-os por termos como: presentes dados e presentes retribuídos, termos que Boas acaba, aliás, por empregar, tem-se uma ideia bastante exacta do funcionamento da noção de crédito no *potlatch*.

Sobre a noção de honra, ver BOAS, *Seventh Report on the N. W. Tribes*, p. 57.

⁽¹³²⁾ Expressão tlingit: SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 421, etc.

⁽¹³³⁾ Ninguém se apercebeu de que a noção de termo era não só tão antiga, mas tão simples ou, se se quiser, tão complexa como a noção de contado.

⁽¹³⁴⁾ Estudo acerca dos contratos da época da primeira dinastia babilónica, *Nouv. Rev. Hist. du Droit*, 1910, p. 477.

a dádiva implica necessariamente a noção de crédito. A evolução não fez passar o direito de economia de troca à venda e esta do contado ao termo. Foi sobre um sistema de presentes dados e recebidos a termo que se edificaram, por um lado, a troca, por simplificação, por aproximações de tempos outrora separados, e por outro, a compra e a venda, esta a termo e a contado, e também o empréstimo. Porque nada prova que qualquer dos direitos que ultrapassaram a fase que estamos a descrever (direito babilónico em particular) tenha conhecido o crédito que conhecem todas as sociedades arcaicas que sobrevivem à nossa volta. Aqui está uma outra maneira simples e realista de resolver o problema dos dois «momentos do tempo» que o contrato unifica e que Davy já estudou⁽¹³⁵⁾.

Não menor é o papel que a noção de honra desempenha nestas transacções dos Índios.

Em lado algum o prestígio individual de um chefe e o prestígio do seu clã estão mais ligados ao gasto, e à exactidão em retribuir com juros as dádivas aceites, de modo a transformar em obrigados aqueles que os tinham obrigado. O consumo e a destruição existem aí realmente sem limites. Em determinados *potlatch*, deve gastar-se tudo quanto se tem e não guardar nada⁽¹³⁶⁾. É ver quem será o mais rico e também o mais louco gastador. O princípio do antagonismo e da rivalidade funda tudo. O estatuto político dos indivíduos, nas confrarias e nos clãs, as posições de todas as espécies obtêm-se pela «guerra de propriedade»⁽¹³⁷⁾, assim como pela guerra, ou pela sorte, ou pela herança, pela aliança e pelo casamento. Mas tudo é concebido

⁽¹³⁵⁾ DAVY. *Foi jurée*, p. 207.

⁽¹³⁶⁾ Distribuição de toda a propriedade: Kwakiutl, BOAS, «Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians», *Rep. America. Nat. Mus.*, 1895 (de agora em diante citado *Sec. Soc.*), p. 469. No caso da iniciação do noviço, *ibid.*, p. 551. «Koskimo, Shushwap: redistribution», BOAS, *7th Rep.*, 1890, p. 91; Swanton, *Tlingit Indians*, *21st Ann. Rep. Bur. of Am. Ethn.* (de agora em diante, *Tlingit*), p. 442 (num discurso): «Gastou tudo para o fazer ver» (o seu sobrinho). Redistribuição de tudo o que se ganhou ao jogo, SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians Bull.* n° 39 *Bur. of Am. Ethn.* (de agora em diante *Tlingit T. M.*), p. 139.

⁽¹³⁷⁾ Sobre a guerra de propriedade, v. o canto de Maa, *Sec. Soc.*, p. 577, p. 602: «Nós combatemos com propriedade.» A oposição, guerra de riquezas, guerra de sangue, encontra-se nos discursos que foram feitos no mesmo *potlatch* de 1895 em Fort Rupert. V. BOAS e HUNT, *Kwakiutl Texts*, 1ª série, *Jesup Expedition*, t. III (de agora em diante citado *Kwa*, t. III), pp. 485, 482; cf. *Sec. Soc.*, pp. 668 e 673.

como se fosse urna «luta de riqueza»⁽¹³⁸⁾. O casamento das crianças, os lugares nas confrarias apenas se obtêm no decurso de *potlatch* trocados e retribuídos. Perdem-se no *potlatch* como se perdem na guerra, no jogo, na corrida, na luta⁽¹³⁹⁾. Num certo número de casos, nem sequer se trata de dar e de retribuir, mas de destruir⁽¹⁴⁰⁾, a fim de nem sequer

⁽¹³⁸⁾ V. particularmente o mito de Haïyas (*Haïda Texts, Jesup*, VI, n° 83, Masset), que perdeu a «face» ao jogo, que morreu por isso. As suas irmãs e os seus sobrinhos põem luto, dão um *potlatch* de vingança e ele ressuscita.

Haveria lugar para estudar, a este propósito, o jogo que, mesmo entre nós, não é considerado como um contrato, mas como uma situação em que se compromete a honra e em que se entregam bens que, afinal de contas, poderiam não se entregar. O jogo é uma forma do *potlatch* e do sistema das dádivas. A sua própria extensão ao Noroeste americano é considerável. Embora seja conhecido dos Kwakiutl (v. *Ethn. Kwa.*, p. 1394, s. v. *ebayw*: dados (?) s. v. *Iepa*, p. 1435, cf. *Iep*, p. 1448, «segundo *potlatch*, dança»; cf. p. 1423, s. v. *maqwacte*) não parece desempenhar entre eles um papel comparável àquele que desempenha entre os Haïda, Tlingit e Tsimshian. Estes são jogadores inveterados e perpétuos. V. descrições do jogo dos pauzinhos (micado) entre os Haïda: SWANTON, *Haïda (Jesup Exped., V, I)*, pp. 58 e segs., 141 e segs., no que respeita às figuras e aos nomes; mesmo jogo entre os Tlingit, descrição com nomes do micado: SWANTON, *Tlingit*, p. 443. O *naq* tlingit comum, a peça que ganha, equivale ao *djil* haïda.

As histórias estão cheias de lendas de jogos, de chefes que perderam tudo ao jogo. Um chefe tsimshian perdeu mesmo os filhos e os pais; *Tsim. Myth.*, pp. 207, 101, cf. BOAS, *ibid.*, p. 409. Uma lenda haïda conta a história de um jogo total dos Tsimshian contra os Haïda. V. *Haïda T. M.*, p. 322. Cf. a mesma lenda: os jogos contra Tlingit, *ibid.*, p. 94. Encontrar-se-á um catálogo de temas deste género em BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 847 e 843. A etiqueta e a moral querem que aquele que ganha deixe a liberdade ao que perde, à sua mulher e aos seus filhos, *Tlingit T. M.*, p. 137. Inútil sublinhar o parentesco deste traço com as lendas asiáticas.

Aliás, há aqui influências asiáticas inegáveis. Sobre a extensão dos jogos de azar asiáticos na América, v. o belo trabalho de E. B. TYLER, «On American Lot-games, as evidence of Asiatic Intercourse», *Bastian Festschr.* In suppl. *Int. Arch.f. Ethn.*, 1896, pp. 55 e segs.

⁽¹³⁹⁾ Davy expõe o tema do desafio, da rivalidade. É necessário juntar-lhe o da aposta. V. por ex. BOAS, *Indianische Sagen*, pp. 203 a 206. Aposta de comida, aposta de luta, aposta de ascensão, etc., nas lendas. Cf. *ibid.*, p. 363, para catálogo de temas. A aposta é ainda nos nossos dias um resto desses direitos e dessa moral. Não compromete senão a honra e o crédito, e, entretanto, faz circular riquezas.

⁽¹⁴⁰⁾ Sobre os *potlatch* de destruição, v. DAVY, *Foi jurée*, p. 224. Há que lhes juntar as observações seguintes. Dar é já destruir, v. *Sec. Soc.*, p. 334. Um certo número de rituais de doação comporta destruições: ex. o ritual do reembolso do dote ou, como lhe chama BOAS, «repagamento da dívida de casamento», comporta uma formalidade que se chama «correr a canoa»: *Sec.*

se querer parecer desejar que se retribua. Queimam-se caixas inteiras de óleo de *olachen* (*candle-fish*, peixe-vela) ou de óleo de baleia⁽¹⁴¹⁾, queimam-se as casas e milhares de mantas; destroem-se os cobs mais caros, lançam-nos à água, para esmagar, para «rebaixar» o rival⁽¹⁴²⁾. Não só se fazem assim progredir a si mesmos, como também se faz progredir a respectiva família na escala social. Aqui está pois um sistema de direito e de economia em que se dispensam e se transferem

Soc., pp. 518, 520. Mas esta cerimónia é figurada. Entretanto, as visitas ao *potlatch* haïda e tsimshian comportam a destruição real das canoas dos que chegam. Entre os Tsimshian, ela é destruída à chegada, depois de se ter cuidadosamente ajudado ao desembarque de tudo quanto ela trazia e retribuem-se canoas mais bonitas à partida: BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 338.

Mas a destruição propriamente dita parece constituir uma forma superior de despesa. Chama-se-lhe «matar propriedade» entre os Tsimshian e os Tlingit. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 344; SWANTON, *Tlingit*, p. 442. Na realidade, dá-se mesmo este nome às destruições de mantas: «Tantas mantas se perderam para o ver», *Tlingit, ibid., ibid.*

Nesta prática de destruição no *potlatch* intervêm ainda dois móveis: primeiro, o tema da guerra; o *potlatch* é uma guerra. Ele tem este título, «dança de guerra», entre os Tlingit, SWANTON, *Tlingit*, p. 458, cf. p. 436. Da mesma maneira que, numa guerra, nos podemos apoderar das máscaras, dos nomes e dos privilégios dos proprietários mortos, assim, numa guerra de propriedades, se mata a propriedade: quer a nossa, para que os outros a não tenham, quer a dos outros dando-lhes bens que eles ficarão obrigados a retribuir ou não poderão retribuir.

O segundo tema é o do sacrifício. Se se mata a propriedade é porque ela tem uma vida. Um arauto diz: «Que a nossa propriedade permaneça em vida sob os esforços do nosso chefe, que o nosso cobre permaneça não partido.» *Ethn. Kwa.*, p. 1285, 1. 1. Talvez mesmo os sentidos da palavra *yäk*, ser estendido morto, distribuir um *potlatch*, cf. *Kwa. T.*, III, p. 59, 1. 3, e Index, *Ethn. Kwa.*, se expliquem assim.

Mas, em princípio, trata-se realmente de transmitir, como no sacrifício normal, coisas destruídas a espíritos, neste caso aos antepassados do clã. Este tema está naturalmente mais desenvolvido entre os Tlingit (SWANTON, *Tlingit*, pp. 443, 462), entre os quais os antepassados não só assistem ao *potlatch* e lucram com as destruições, mas lucram ainda com os presentes que são dados aos seus homónimos vivos. A destruição pelo fogo parece ser característica deste tema. Entre os Tlingit, v. mito muito interessante, *Tlingit T. M.*, p. 82. Haïda, sacrifício no fogo (Skidegate); SWANTON, «Haïda Texts and Myths», *Bull. Bur. Am. Ethn.*, n° 29 (doravante *Haïda T. M.*), pp. 36, 28 e 91. O tema é menos evidente entre os Kwakiutl, entre os quais existe entretanto uma divindade que se chama «Sentado sobre o fogo» e a quem, por exemplo, se sacrifica o vestuário da criança doente, para a pagar: *Ethn. Kwa.*, pp. 705, 706.

⁽¹⁴¹⁾ BOAS, *Sec. Soc.*, p. 353, etc.

⁽¹⁴²⁾ V. mais adiante, a propósito da palavra *p/Es*.

constantemente riquezas consideráveis. Pode-se, se se quiser, designar estas transferências pelo nome de troca ou mesmo de comércio, de venda⁽¹⁴³⁾; mas este comércio é nobre, cheio de etiqueta e de generosidade; e, em todo o caso, quando é feito com um outro espírito, com vista a um ganho imediato, é objecto de um desprezo muito acentuado⁽¹⁴⁴⁾.

Como se vê, a noção de honra que age violentamente na Polinésia, que está sempre presente na Melanésia, exerce aqui verdadeiros danos. Ainda sobre este ponto, os sentimentos clássicos medem mal a importância dos motivos que animaram os homens, e tudo aquilo que devemos às sociedades que nos precederam. Mesmo um sábio tão avisado como Huvelin julgou-se obrigado a deduzir a noção de honra, reputada sem eficácia, da noção de eficácia mágica⁽¹⁴⁵⁾. Ele não vê, na honra, o prestígio que é o sucedâneo desta. A realidade é mais complexa. Não mais que a noção de magia, a noção de honra não é

(143) Parece que as próprias palavras «troca» e «venda» são estranhas à língua kwakiutl. Apenas encontro a palavra venda nos diversos glossários de Boas a propósito de um cobre que é posto em venda. Mas este acto de leiloar não é nada menos que uma venda, é uma espécie de aposta, de luta de generosidade. E quanto à palavra troca, apenas a encontro sob a forma *L'ay*: mas, no texto indicado *Kwa. T.*, III, p. 77, l. 41, ele emprega-se a propósito de uma mudança de nome.

(144) V. a expressão «cúpido de alimentos», *Ethn. Kwa.*, p. 1462, «desejoso de fazer fortuna rapidamente», *ibid.*, p. 1394, v. a bela imprecisão contra os «pequenos chefes»: «Os pequenos que deliberam; os pequenos que trabalham;

..... que são vencidos; que prometem dar canoas; que aceitam a propriedade dada; que procuram a propriedade; que apenas trabalham para a propriedade (o termo que traduz «property» é *maneq*, prestar um favor, *ibid.*, p. 1403), os traidores.» *Ibid.*, p. 1287, linhas 15 a 18, cf. um outro discurso onde se fala do chefe que deu o *potlatch* e dessas gentes que recebem e nunca retribuem: «ele deu-lhes de comer, ele mandou-os vir... colocou-os às suas costas...», *ibid.*, p. 1293; cf. 1291. V. uma outra imprecisão contra «os pequenos», *ibid.*, p. 1381.

Não se deve pensar que uma moral deste género seja contrária à economia nem que corresponda a uma preguiça comunista. Os Tsimshian repudiam a avareza e contam como o herói principal, Corvo (o criador), foi expulso pelo seu pai porque era avarento: *Tsim. Myth.*, p. 61, cf. p. 444. O mesmo mito existe entre os Tlingit. Estes reprovam igualmente a preguiça e a mendicância dos hóspedes e contam como foram punidos Corvo e as gentes que vão de cidade em cidade fazer-se convidar: *Tlingit M. T.*, p. 260, cf. 217.

(145) «Injúria», *Mélanges Appleton*; «Magie et Droit individuel», *Année Soc.*, X, p. 28.

estranha a estas civilizações⁽¹⁴⁶⁾. O *mana* polinésio, ele próprio, simboliza não apenas a força mágica de cada ser, mas também a sua honra, e uma das melhores traduções desta palavra é: autoridade, riqueza⁽¹⁴⁷⁾. O *potlatch* tlingit, haída, consiste em considerar como honras os serviços mútuos⁽¹⁴⁸⁾. Mesmo nas tribos realmente primitivas, como as australianas, o ponto de honra é tão melindroso como nas nossas, e é-se satisfeito por prestações, oferendas de comida, precedências e ritos, bem como através de dádivas⁽¹⁴⁹⁾. Os homens

(146) Paga-se pela honra de dançar entre os Tlingit: *Tl. M. T.*, p. 141. Pagamento do chefe que compôs uma dança. Entre os Tsimshian: «Faz-se tudo por honra... Acima de tudo está a riqueza e a ostentação de vaidade»; BOAS, *Fifth Report*, 1899, p. 19. Duncan em MAYNE, *Four Years*, p. 265, dizia já: «pela simples vaidade da coisa». De resto, um grande número de rituais, não só o da ascensão, etc., mas ainda aqueles que consistem por exemplo em «erguer o cobre» (Kwakiutl), *Kwa. T.*, III, p. 499, l. 26 «erguer a lança» (Tlingit), *Tl. M. T.*, p. 117, «erguer o mastro de *potlatch*», funerário e totémico, «erguer a trave da casa», o velho mastro de cocanha, traduzem princípios deste género. É preciso não esquecer que o *potlatch* tem por objecto saber qual é «a família mais «elevada»» (comentários do chefe Katishan a propósito do mito de Corvo, Tlingit, *Tl. M. T.*, p. 119, n. a.).

(147) TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, s. v. *Mana*.

Haveria lugar para estudar a própria noção de riqueza. Do ponto de vista em que nos situamos, o homem rico é um homem que tem *mana* na Polinésia, *auctoritas* em Roma e que, nessas tribos americanas, é um homem «importante», *walas* (*Ethn. Kwa.*, p. 1396). Mas, estritamente, só temos de indicar a relação entre a noção de riqueza, a de autoridade, de direito de pedir àqueles que recebem presentes, e o *potlatch*: ela é muito nítida. Por exemplo, entre os Kwakiutl, um dos clãs mais importantes é o dos Walasaka (igualmente nome de família, de uma dança e de uma confraria); este nome quer dizer «os grandes que vêm do alto», que distribuem no *potlatch*; *walasila* quer dizer não só riquezas, mas ainda «distribuição de mantas por ocasião de um leilão de um cobre». Uma outra metáfora é a que consiste em considerar que o indivíduo ficou «pesado» pelos *potlatch* dados: *Sec. Soc.*, pp. 558, 559. O chefe é dito «engolir as tribos» a que distribui as suas riquezas; ele «vomita propriedade», etc.

(148) Um canto tlingit diz da fratria do Corvo: «É ela que faz os Lobos «valiosos»» *Tl. M. T.*, P. 398, n.º 38. O princípio de que os «respeitos» e «honras» a dar e a retribuir compreendem as dádivas é bem preciso nas duas tribos. SWANTON, Tlingit, p. 451; SWANTON, Haída, p. 162, dispensa de dar certos presentes.

(149) Cf. «Primeira conclusão», neste capítulo, p. 141.

A etiqueta do festim, da dádiva que se recebe dignamente, que não se solicita, é extremamente marcada nestas tribos. Indiquemos apenas três factos kwakiutl, haída e tsimshian instrutivos do nosso ponto de vista: os chefes e nobres, nos festins, comem pouco, são os vassallos e as gentes vulgares que comem muito; eles são literalmente «apreciadores de bons petiscos»: BOAS,

souberam comprometer a sua honra e o seu nome bem antes de saberem assinar.

O *potlatch* do noroeste americano foi suficientemente estudado por tudo quanto respeita à própria forma do contrato. É, todavia, necessário situar o estudo que dele fizeram Davy e Léonhard Adam⁽¹⁵⁰⁾ no âmbito mais vasto onde ele deveria tomar lugar para o assunto que nos ocupa. Porque o *potlatch* é bem mais do que um fenómeno jurídico: é um daqueles a que propomos que se chame «totais». É religioso, mitológico e xamanístico, uma vez que os chefes que a ele se entregam representam e encarnam os antepassados e os deuses, cujo nome transportam, cujas danças praticam e cujos espíritos os possuem⁽¹⁵¹⁾. É económico e é necessário medir o valor, a importância, as razões e os efeitos destas transacções enormes, mesmo actualmente, quando as calculamos em valores europeus⁽¹⁵²⁾. O *potlatch* é também um fenómeno de morfologia social: a reunião das tribos, dos clãs e das famílias, mesmo a das nações, produz aí uma nevrosidade, uma excitação consideráveis: confraterniza-se e, no entanto, permanece-se

Kwa. Ind., *Jesup*, V, II, pp. 427, 430; perigos de comer muito, *Tsim. Myth.*, pp. 59, 149, 153, etc. (mitos); eles cantam no festim, Kwa. Ind., *Jesup Exped.*, V, II, pp. 430, 437. Toca-se o búzio, «para que se diga que nós não morremos de fome». Kwa. T., III, p. 486. O nobre nunca solicita. O curandeiro nunca pede preço, o seu «espírito» proíbe-lho. *Ethn. Kwa.*, pp. 731, 742; Haïda T.M., pp. 238, 239. Existe no entanto uma confraria e uma dança de «mendicidade» entre os Kwakiutl.

⁽¹⁵⁰⁾ V. mais atrás, notas 12, 13 e 14.

⁽¹⁵¹⁾ Os *potlatch* tlingit e haïda desenvolveram especialmente este princípio. Cf. *Tlingit Indians*, pp. 443, 462. Cf. discurso em *Tl. M. T.*, p. 373; os espíritos fumam enquanto os convidados fumam. Cf. p. 385, l. 9. «Nós que dançamos aqui para vós, nós não somos verdadeiramente nós mesmos. São os nossos tios mortos há muito que estão a dançar aqui.» Os convidados são espíritos, mascotes *goná'qadet*, (*ibid.*, p. 119, nota a). Com efeito, temos aqui, pura e simplesmente, a confusão dos dois princípios do sacrifício e da dádiva: comparável, salvo talvez a acção sobre a natureza, a todos os casos que já citámos. Dar aos vivos é dar aos mortos. Uma notável história tlingit (*Tl. M. T.*, p. 227) conta que um indivíduo ressuscitado sabe como se fez *potlatch* para ele; o tema dos espíritos que censuram aos vivos não terem dado *potlatch* é corrente. Os Kwakiutl tiveram seguramente os mesmos princípios. Ex. discurso, *Ethn. Kwa.*, p. 788. Os vivos, entre os Tsimshian, representam os mortos. Tate escreve a Boas: «As oferendas aparecem sobretudo sob a forma de presentes dados numa festa.» *Tsim. Myth.*, p. 452 (lendas históricas), p. 287. Coleção de temas, BOAS, *ibid.*, p. 846, para as comparações com os Haïda, Tlingit e Tsimshian.

⁽¹⁵²⁾ V. mais adiante alguns exemplos de valor dos cobres.

estrangeiro; comunica-se e opomo-nos num gigantesco comércio e num constante torneio⁽¹⁵³⁾. Passamos por cima dos fenómenos estéticos, que são extremamente numerosos. Finalmente, do ponto de vista jurídico, até, para além do que já destacamos da forma desses contratos e daquilo a que poderíamos chamar o objecto humano do contrato, para além do estatuto jurídico dos contratantes (clãs, famílias, classes e núpcias), há que acrescentar o seguinte: os objectos materiais dos contratos, as coisas que aí são trocadas, têm, também elas, uma virtude especial, que faz com que se dêem e sobretudo com que se retribuam.

Teria sido útil - se tivéssemos tido espaço suficiente - distinguir, para a nossa exposição, quatro formas do *potlatch* noroeste-americano: 1º um *potlatch* em que as fratrias e as famílias dos chefes estão sós ou quase sós em causa (Tlingit); 2º um *potlatch* em que fratrias, clãs, chefes e famílias desempenham sensivelmente um papel igual; 3º um *potlatch* entre chefes opostos por clãs (Tsimshian); 4º um *potlatch* de chefes e confrarias (Kwakiutl). Mas seria muito longo proceder assim e, além disso, a distinção de três formas em quatro (falta a forma tsimshian) foi exposta por Davy⁽¹⁵⁴⁾. Finalmente, no que diz respeito ao nosso estudo, o dos três temas da dádiva, a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir, estas quatro formas do *potlatch* são relativamente idênticas.

AS TRÊS OBRIGAÇÕES: DAR, RECEBER, RETRIBUIR

A obrigação de dar é a essência do *potlatch*. Um chefe deve dar *potlatch*, para si mesmo, para o seu filho, o seu genro ou a sua filha⁽¹⁵⁵⁾,

⁽¹⁵³⁾ KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 240, descreve bastante bem esses modos de as tribos Tlingit comunicarem entre si.

⁽¹⁵⁴⁾ DAVY, *Foi jurée*, pp. 117 e segs., pp. 251 e segs. A forma tsimshian não se distingue muito sensivelmente da forma haïda. Talvez o clã aí esteja mais em evidência.

⁽¹⁵⁵⁾ É inútil repetir a demonstração de Davy a propósito da relação entre o *potlatch* e o estatuto político, em particular o do genro e do filho. É igualmente inútil comentar o valor comunicativo dos festins e das trocas. Ex. a troca de canoas entre dois espíritos faz com que eles já não tenham «senão um só coração», sendo um o sogro e sendo o outro o genro: *Sec. Soc.*, p. 387. O texto, *Kwa. T.*, III, p. 274, acrescenta: «era como se eles tivessem trocado o seu nome». V. também *ibid.*, III, p. 23: num mito de festa Nimkish (outra tribo kwakiutl), o festim de casamento tem por objectivo entronizar a filha na aldeia, «onde ela vai comer pela primeira vez».

para os seus mortos⁽¹⁵⁶⁾. Ele não conserva a sua autoridade sobre a sua tribo e sobre a sua aldeia, até sobre a sua família, não mantém a sua posição entre chefes⁽¹⁵⁷⁾ – nacional e internacionalmente – se não se provar que está assombrado e favorecido pelos espíritos e pela fortuna⁽¹⁵⁸⁾, que está possuído por ela e que a possui⁽¹⁵⁹⁾ –, e não pode provar essa fortuna senão gastando-a, distribuindo-a, humilhando os outros, pondo-os «à sombra do seu nome»⁽¹⁶⁰⁾. O nobre kwakiutl e haïda tem exactamente a mesma noção da «face» que o letrado ou o oficial chinês⁽¹⁶¹⁾. Diz-se de um dos grandes chefes míticos que não dava *potlatch* que tinha a «face

⁽¹⁵⁶⁾ O *potlatch* funerário é atestado e suficientemente estudado entre os Haïda e Tlingit; entre os Tsimshian, parece estar mais especialmente ligado à finalidade do luto, à erecção do mastro totémico e à cremação: *Tsim. Myth.*, pp. 534 e segs. Boas não nos assinala qualquer *potlatch* funerário entre os Kwakiutl, mas encontra-se uma descrição de um *potlatch* deste género num mito. *Kwa. T.*, III, p. 407.

⁽¹⁵⁷⁾ *Potlatch* para manter o seu direito a um brasão, SWANTON, *Haïda*, p. 107. V. história de Leg.ck, *Tsim. Myth.*, p. 386. Leg.ck é o título do principal chefe tsimshian. V. também *ibid.*, p. 364, as histórias do chefe Nesbalas, outro grande título de chefe tsimshian e o modo como ele troçou do chefe Haïmas. Um dos títulos de chefes mais importantes entre os Kwakiutl (Lewikilaq) é o de Dabend (*Kwa. T.*, III, p. 19, l. 22; cf. *dabend-gal'ala*, *Ethn. Kwa.*, p. 1406, col. 1) que antes do *potlatch* tem um nome que quer dizer «incapaz de aguentar o fim», e depois do *potlatch* toma este nome que quer dizer «capaz de aguentar o fim».

⁽¹⁵⁸⁾ Um chefe kwakiutl diz: «Isto é a minha vaidade; os nomes, as raízes da minha família, todos os meus antepassados foram... (e aqui ele declina o seu nome, que é simultaneamente um título e um nome comum), «doadores de *maxwa* (grande *potlatch*): *Ethn. Kwa.*, p. 887, l. 54; cf. p. 843, l. 70.

⁽¹⁵⁹⁾ V. mais adiante (num discurso): «Eu estou coberto de propriedades. Eu estou rico de propriedades. Eu sou contador de propriedades.» *Ethn. Kwa.*, p. 1280, l. 18.

⁽¹⁶⁰⁾ Comprar um cobre é colocá-lo «sob o nome» do comprador, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345. Uma outra metáfora é que o nome do doador do *potlatch* «toma peso» pelo *potlatch* dado, *Sec. Soc.*, p. 349; «perde peso» pelo *potlatch* aceite, *Sec. Soc.*, p. 345. Há outras expressões da mesma ideia, da superioridade do doador sobre o donatário: a noção de que este é, de algum modo, um escravo na medida em que ele não se resgatou («o nome é mau» então, dizem os Haïda, SWANTON, *Haïda*, p. 70); os Tlingit dizem que «se põem as dádivas sobre as costas das pessoas que as recebem», SWANTON, *Tlingit*, p. 428. Os Haïda têm duas expressões bem sintomáticas: «fazer ir», «correr depressa» a sua agulha, e que significa, parece, «combater um inferior», SWANTON, *Haïda*, p. 162.

⁽¹⁶¹⁾ V. a história de Haïmas, como ele perdeu a sua liberdade, os seus privilégios, máscaras e outros, os seus espíritos auxiliares, a sua família e as suas propriedades, *Tsim. Myth.*, pp. 361, 362.

podre»⁽¹⁶²⁾. Além disso, a expressão é neste caso mais exacta do que na China. Porque, no Noroeste americano, perder o prestígio é realmente perder a alma: é realmente a «face», é a máscara de dança, o direito de encarnar um espírito, de usar um brasão, um totem, é realmente a *persona*, que são assim postos em jogo, que se perdem no *potlatch*⁽¹⁶³⁾, no jogo das dádivas⁽¹⁶⁴⁾ como se podem perder na guerra⁽¹⁶⁵⁾ ou por causa de um erro ritual⁽¹⁶⁶⁾. Em todas essas sociedades, as pessoas apressam-se a dar. Não

⁽¹⁶²⁾ *Ethn. Kwa.*, p. 805. Hunt, o autor kwakiutl de Boas, escreve-lhe: «Não sei porque é que o chefe Maxuyalideze (na verdade, "dador de *potlatch*") nunca deu uma festa. É tudo. Ele era por isso chamado Quelsem, quer dizer, Face Podre.» *Ibid.*, l. 13 a 15.

⁽¹⁶³⁾ O *potlatch* é, com efeito, uma coisa perigosa, quer não se dê, quer se receba. As pessoas que vão a um *potlatch* mítico morrem por isso. (Haïda T., *Jesup*, VI, p. 626; cf. p. 667, o mesmo mito, Tsimshian). Cf., para as comparações, Boas, *Indianische Sagen*, p. 356, n.º 58. É perigoso participar da substância daquele que dá o *potlatch*: por exemplo, consumir num *potlatch* dos espíritos, no mundo da terra. Lenda kwakiutl (Awikenoq), *Ind. Sagen*, p. 239. V. o belo mito do Corvo que tira da sua própria carne os alimentos (vários exemplares), Ciatloq, *Ind. Sagen*, p. 76; Nootka, *ibid.*, p. 106. Comparações em BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 694, 695.

⁽¹⁶⁴⁾ O *potlatch* é, com efeito, um jogo e uma prova. Por exemplo, a prova consiste em não ter soluções durante o festim. «Antes morrer que ter soluções», diz-se. BOAS, «Kwakiutl Indians», *Jesup Expedition*, vol. V, parte II, p. 428. V. uma fórmula do desafio: «Tentaremos fazê-los despejar pelos nossos hóspedes (os pratos)...» *Ethn. Kwa.*, p. 991, l. 43; cf. p. 992. Sobre a incerteza de sentido entre as palavras que significam dar alimentos, retribuir alimentos e desforra, v. glossário (*Ethn. Kwa.*, s. v. *yenesa*, *yenka*: dar alimento, recompensar, desforrar-se).

⁽¹⁶⁵⁾ V. mais atrás a equivalência do *potlatch* e da guerra. A faca na ponta da bengala é um símbolo do *potlatch* kwakiutl, *Kwa. T.*, III, p. 483. Entre os Tlingit é a lança levantada, *Tlingit M. T.*, p. 117. V. os rituais de *potlatch* de compensação entre os Tlingit. Guerra das gentes de Kloo contra os Tsimshian, *Tlingit M. T.*, pp. 432, 433, n. 34; danças por ter feito alguém escravo; *potlatch* sem dança por ter morto alguém. Cf. mais adiante ritual da dádiva do cobre, subsec. «A moeda de renome», p. 236.

⁽¹⁶⁶⁾ Sobre os erros rituais entre os Kwakiutl, v. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 433, 507, etc. A expiação consiste precisamente em dar um *potlatch* ou, pelo menos, uma dádiva.

Trata-se, em todas essas sociedades, de um princípio de direito e de ritual extremamente importante. Uma distribuição de riquezas desempenha o papel de uma multa, de uma propiciação para com os espíritos e um restabelecimento da comunhão com os homens. O Padre LAMBERT, *Moeurs des sauvages néo-calédoniens*, p. 66, tinha já observado entre os Canacas o direito de os parentes uterinos reclamarem indemnizações quando um dos seus perde o seu sangue na família de seu pai. A instituição encontra-se exactamente entre os Tsimshian, Duncan em MAYNE, *Four Years*, p. 265; cf.

há um instante que ultrapasse o habitual, mesmo fora das solenidades e ajuntamentos de Inverno, onde não sejamos obrigados a convidar os nossos amigos, a partilhar com eles as fortunas da caça ou da colheita que venham dos deuses e dos totens⁽¹⁶⁷⁾; onde não sejamos obrigados a redistribuir-lhes tudo o que nos vem de um *potlatch* de que se foi beneficiário⁽¹⁶⁸⁾; onde não sejamos obrigados a reconhecer, através de dádivas, um serviço qualquer⁽¹⁶⁹⁾, os dos chefes⁽¹⁷⁰⁾, os dos vassalos, os dos pais⁽¹⁷¹⁾; o todo, sob pena, pelo menos para os nobres, de violarem a etiqueta e de perderem a sua posição⁽¹⁷²⁾.

p. 296 (*potlatch* em caso de perda de sangue do filho). A instituição do *muru* maori deve provavelmente ser comparada a esta.

Os *potlatch* de resgate de cativos devem ser interpretados da mesma maneira. Porque é não somente para retomar o cativo, mas igualmente para restabelecer «o nome», que a família, que o deixou fazer escravo, deve dar um *potlatch*. V. a história de Dzebas, *Tsim. Myth.*, p. 388. A mesma regra entre os Tlingit, KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 245; PORTER, *Xlth Census*, p. 54; SWANTON, *Tlingit*, p. 449.

Os *potlatch* de expiação de faltas rituais kwakiutl são numerosos. Mas há que notar o *potlatch* de expiação dos pais de gémeos que vão trabalhar, *Ethn. Kwa.*, p. 691. Um *potlatch* é devido a um sogro para reconquistar uma mulher que o deixou... evidentemente por sua causa. V. vocabulário, *ibid.*, p. 1423. O princípio pode ter um emprego fictício: quando um chefe quer ter uma oportunidade de *potlatch*, manda a mulher para casa do seu sogro a fim de ter um pretexto para novas distribuições de riquezas, BOAS, *5th Report*, p. 42.

⁽¹⁶⁷⁾ Uma longa lista dessas obrigações de festas, após a pesca, a colheita, a caça, a abertura de caixas de conservas, é dada no primeiro volume de *Ethn. Kwa.*, pp. 757 e segs.; cf. pp. 607 e segs. para a etiqueta, etc.

⁽¹⁶⁸⁾ V. mais atrás.

⁽¹⁶⁹⁾ V. *Tsim. Myth.*, pp. 512, 439; cf. p. 534, para pagamento de serviços. Kwakiutl, ex. pagamento ao feitor de mantas, *Sec. Soc.*, pp. 614, 629 (Nomkish, festa de Verão).

⁽¹⁷⁰⁾ Os Tsimshian têm uma notável instituição que prescreve as partilhas entre *potlatch* de chefes e *potlatch* de vassalos e que estabelece a parte respectiva de uns e de outros. Embora seja no interior das diferentes classes feudais recortadas pelos clãs e fratrias que os rivais se combatem, há, todavia, direitos que se exercem de classe para classe, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 539.

⁽¹⁷¹⁾ Pagamentos a pais, *Tsim. Myth.*, p. 534; cf. DAVY, *Foi jurée*, para os sistemas opostos entre os Tlingit e os Haïda, das repartições de *potlatch* por famílias, p. 196.

⁽¹⁷²⁾ Um mito haïda de MASSET («Haïda Texts», *Jesup*, VI, n° 43) conta como um velho chefe não dá *potlatch* suficiente; os outros já não o convidam, ele morre por causa disso, os seus sobrinhos constroem-lhe a estátua, dão uma festa, dez festas em seu nome: então ele renasce. Num outro mito de MASSET, *ibid.*, p. 727, um espírito dirige-se a um chefe, dizendo-lhe: «Tu tens demasiadas propriedades, é preciso fazer um *potlatch* com elas» (*wal* =

A obrigação de convidar é completamente evidente quando se exerce de clãs a clãs ou de tribos a tribos. Nem mesmo tem sentido se não oferecer a outros que não aos da família, do clã, ou da fratria⁽¹⁷³⁾. É preciso convidar quem pode⁽¹⁷⁴⁾ e quer realmente⁽¹⁷⁵⁾ ou vem⁽¹⁷⁶⁾ assistir à festa, ao *potlatch*⁽¹⁷⁷⁾. O esquecimento tem consequências funestas⁽¹⁷⁸⁾. Um mito tsimshian importante⁽¹⁷⁹⁾ mostra em que estado de espírito germinou esse tema essencial do folclore europeu: o da fada má esquecida no baptismo e no casamento. O tecido de instituições sobre o qual se encontra disposto aparece aqui nitidamente; vemos quais as civilizações em que funcionou. Uma princesa de uma das aldeias tsimshian concebeu «no país das lontras» e dá à luz,

distribuição, cf. a palavra *walgal*, *potlatch*). Ele constrói uma casa e paga aos construtores. Num outro mito, *ibid.*, p. 723, l. 34, um chefe diz: «Não guardarei nada para mim», cf. mais adiante: «Farei *potlatch* dez vezes (*wal*).»

⁽¹⁷³⁾ Sobre o modo como os clãs se confrontam regularmente (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 343; (Tsimshian) BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 497. A coisa depende em regiões de fratria, V. SWANTON, *Haïda*, p. 162, *Tlingit*, p. 424. Este princípio encontra-se notavelmente exposto no mito do Corvo, *Tlingit T. M.*, pp. 115 e segs.

⁽¹⁷⁴⁾ Naturalmente, não se convidam os que faltaram a um dever, os que não deram festas, os que não têm nomes de festas, HUNT, em *Ethn. Kwa.*, p. 707; os que não retribuíram o *potlatch*, cf. *ibid.*, index, s. v. *Waya* e *Wayapo Lela*, p. 1395; cf. p. 358, l. 25.

⁽¹⁷⁵⁾ Daí a narrativa constante – comum igualmente ao folclore europeu e asiático – do perigo que existe em não convidar o órfão, o abandonado, o pobre indivíduo que chega inesperadamente. Ex. *Indianische Sagen*, pp. 301, 303; v. *Tsim. Myth.*, pp. 295, 292; um mendigo que é o totem, o deus totémico. Catálogo de temas, BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 784 e segs.

⁽¹⁷⁶⁾ Os Tlingit têm uma expressão notável: supõe-se que os convidados «flutuem», as suas canoas «errem no mar», o mastro totémico que eles trazem ande à deriva; é o *potlatch*, é o convite, que os faz parar, *Tl. M. T.*, p. 394, n° 22; p. 395, n° 24 (em discursos). Títulos bastante comuns de chefe kwakiutl são: «aquele em cuja direcção se rema», e «o lugar a que se vai», ex. *Ethn. Kwa.*, p. 187, l. 10 e 15.

⁽¹⁷⁷⁾ A ofensa que consiste em negligenciar alguém faz com que os respectivos familiares, solidários, se abstenham de participar. Num mito tsimshian, os espíritos não vêm quando não se convidou o Grande Espírito, e vêm todos quando ele é convidado, *Tsim. Myth.*, p. 227. Uma história conta que não se tinha convidado o grande chefe Nesbalas, e os outros chefes tsimshian não vieram; eles diziam: «Ele é chefe, não nos podemos pôr de mal com ele.» *Ibid.*, p. 357.

⁽¹⁷⁸⁾ A ofensa tem consequências políticas. Ex. *potlatch* dos Tlingit com os Athapascans do Leste, SWANTON, *Tlingit*, p. 435. Cf. *Tling. T. M.*, p. 117.

⁽¹⁷⁹⁾ *Tsim. Myth.*, pp. 170 e 171.

miraculosamente, uma «Pequena Lontra». Regressa com o seu filho à aldeia de seu pai, o Chefe. «Pequena Lontra» pesca grandes solhas espinhosas que o seu avô oferece a todos os seus confrades, chefes de todas as tribos. Apresenta-o a todos e recomenda-lhes que não o matem se o encontrarem a pescar sob a sua forma animal: «Aqui está o meu filhinho que trouxe esta comida para vós, e que eu vos servi, meus hóspedes.» Assim o avô se tornou rico de todas as espécies de bens que lhe davam quando vinham a casa dele comer baleias, focas e todos os peixes frescos que a «Pequena Lontra» trazia durante as fomes de Inverno. Mas tinham-se esquecido de convidar um chefe. Então, num dia em que a tripulação de uma canoa da tribo negligenciada encontrou no mar a «Pequena Lontra», que tinha na sua goela uma grande foca, o archeinho da canoa matou-a e ficou com a foca. E o avô e as tribos procuraram a «Pequena Lontra» até que se soube o que tinha acontecido à tribo esquecida. Esta desculpou-se: não conhecia a «Pequena Lontra». A princesa sua mãe morreu de desgosto; o chefe involuntariamente culpado levou ao chefe avô todas as espécies de presentes para expiar a falta. E o mito conclui⁽¹⁸⁰⁾: «É por isso que os povos faziam grandes festas sempre que um filho de chefe nascia e recebia um nome, a fim de que ninguém o ignorasse.» O *potlatch*, a distribuição dos bens, é o acto fundamental do «reconhecimento» militar, jurídico, económico, religioso, em todos os sentidos da palavra. «Reconhece-se» o chefe ou o seu filho e fica-se-lhe «reconhecido»⁽¹⁸¹⁾.

Algumas vezes, o ritual das festas kwakiutl⁽¹⁸²⁾ e das outras tribos deste grupo exprime esse princípio do convite obrigatório. Acontece que uma parte das cerimónias começa pela dos Cães. Estes são representados por homens mascarados que partem de uma casa para entrarem à força numa outra. Ela comemora este acontecimento em que as gentes dos três outros clãs da tribo dos Kwakiutl propriamente ditos negligenciaram o convite do mais alto colocado dos clãs, os

⁽¹⁸⁰⁾ BOAS coloca em nota esta frase do texto de Tate, seu redactor indígena, *ibid.*, 171, n. a. É necessário, pelo contrário, ligar a moralidade de um mito ao próprio mito.

⁽¹⁸¹⁾ Cf. o pormenor do mito tsimshian de Negunaks, *ibid.*, pp. 287 e segs., e as notas da p. 846 para os equivalentes deste tema.

⁽¹⁸²⁾ Ex. o convite à festa dos *cassis*, em que o arauto diz: «Nós os convidamos, a vós que não viestes.» *Ethn. Kwa.*, p. 752.

Guetela⁽¹⁸³⁾. Estes não quiseram permanecer «profanos», entraram na casa de danças e destruíram tudo.

A obrigação de receber não é menos constrangedora. Não se tem o direito de recusar uma dádiva, de recusar o *potlatch*⁽¹⁸⁴⁾. Agir assim é manifestar que se tem medo de retribuir, é recear ser rebaixado quando não se retribuiu. Na realidade, é estar já «humilhado». É «perder o peso» do seu nome⁽¹⁸⁵⁾; é confessar-se vencido de antemão⁽¹⁸⁶⁾, ou, pelo contrário, em certos casos, proclamar-se vencedor e invencível⁽¹⁸⁷⁾. Parece, com efeito, pelo menos entre os Kwakiutl, que uma posição reconhecida na hierarquia, algumas vitórias nos *potlatch* anteriores permitem recusar o convite ou, até, quando se está presente, recusar a dádiva, sem que tal origine uma guerra. Mas então o *potlatch* é obrigatório para aquele que recusou; em particular, é necessário tornar mais rica a festa de gordura onde precisamente este ritual da recusa se pôde observar⁽¹⁸⁸⁾. O chefe que se crê superior recusa a colher cheia de gordura que se lhe apresenta; sai, vai buscar o seu «cobre» e volta com esse cobre para «apagar o fogo» (da gordura). Segue-se uma série de formalidades que marcam o desafio e que comprometem o chefe que recusou dar, ele mesmo, um outro *potlatch*, uma outra festa de gordura⁽¹⁸⁹⁾. Mas, em princípio, toda a dádiva é sempre aceite e

⁽¹⁸³⁾ BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345.

⁽¹⁸⁴⁾ Entre os Tlingit, os convidados que tardaram dois anos antes de virem ao *potlatch* para o qual estavam convidados são «mulheres». *Tl. M. T.*, p. 119, n. a.

⁽¹⁸⁵⁾ BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345.

⁽¹⁸⁶⁾ Kwakiutl. É-se obrigado a vir à festa das focas, embora a gordura faça vomitar, *Ethn. Kwa.*, p. 1046; cf. p. 1048: «tenta comer tudo».

⁽¹⁸⁷⁾ É por isso que, por vezes, se fala com receio aos convidados: porque, se eles recusassem a oferta, é porque se sentiriam superiores. Um chefe kwakiutl diz a um chefe koskimo (tribo da mesma nação): «Não recuse a minha amável oferta ou ficarei envergonhado, não afaste o meu coração, etc. Não sou daqueles que fingem, daqueles que só dão a quem lhes comprar (= dar). É isto, meus amigos.» BOAS, *Sec. Soc.*, p. 546.

⁽¹⁸⁸⁾ BOAS, *Sec. Soc.*, p. 355.

⁽¹⁸⁹⁾ V. *Ethn. Kwa.*, pp. 774 e segs., uma outra descrição da festa dos óleos e das bagas é de Hunt e aparenta ser melhor; parece também que este ritual é empregue no caso em que se não convida e no caso em que se não dá. Um ritual de festa do mesmo género, dada em desprezo de um rival, comporta cantos acompanhados ao tambor (*ibid.*, p. 770; cf. p. 774), como entre os Esquimós.

mesmo louvada⁽¹⁹⁰⁾. Deve apreciar-se em voz alta a comida preparada para nós⁽¹⁹¹⁾. Mas, ao aceitá-la, sabemos que nos comprometemos⁽¹⁹²⁾. Recebe-se uma dádiva «sobre as costas»⁽¹⁹³⁾. Faz-se mais do que beneficiar de uma coisa e de uma festa, aceitou-se um desafio; e pôde-se aceitá-lo porque se tem a certeza de retribuir⁽¹⁹⁴⁾, de provar que não se é desigual⁽¹⁹⁵⁾. Confrontando-se assim, os chefes acabam por se colocar em situações cômicas, e seguramente sentidas como tais. Como na antiga Gália ou na Germânia, como nos nossos festins de estudantes, de soldados ou de camponeses, comprometemo-nos a engolir certas quantidades de víveres, a «prestar honra» de maneira grotesca àquele que nos convida. Penhoramo-nos mesmo quando não somos mais do que o herdeiro daquele que faz o desafio⁽¹⁹⁶⁾. Abster-se de dar, como abster-se de receber⁽¹⁹⁷⁾, é faltar a um dever – como abster-se de retribuir⁽¹⁹⁸⁾.

⁽¹⁹⁰⁾ Fórmula haída: «Faz a mesma coisa, dá-me boa comida» (em mito), Haída Texts, *Jesup*, VI, pp. 685, 686; (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 767, l. 39; p. 738, l. 32; p. 770, história de PoLelasa.

⁽¹⁹¹⁾ Algumas canções que mostram que se não está satisfeito são muito precisas (Tlingit), *Tlingit M. T.*, p. 396, n.º 29.

⁽¹⁹²⁾ Os chefes, entre os Tsimshian, têm por regra enviar um mensageiro examinar os presentes que lhes trazem os convidados ao *potlatch*, *Tsim. Myth.*, p. 194; cf. pp. 430 e 434. Segundo um capitulário do ano 803, na corte de Carlos Magno havia um funcionário encarregue de uma inspecção deste género. Maunier assinala este facto que Démeunier mencionava.

⁽¹⁹³⁾ Cf. a expressão latina *oere oboeratu*, oberado/endividado/empenhado.

⁽¹⁹⁴⁾ O mito do Corvo entre os Tlingit conta como é que este não se encontra numa festa porque os outros (a fratria oposta; mal traduzido por Swanton que deveria ter escrito fratria oposta ao Corvo) se mostraram barulhentos e ultrapassaram a linha mediana que, na casa de dança, separa as duas fratrias. Corvo temeu que eles fossem invencíveis, *Tl. M. T.*, p. 118.

⁽¹⁹⁵⁾ A desigualdade que se segue ao facto de aceitar está bem exposta em discursos kwakiutl, *Sec. Soc.*, pp. 355, 667, l. 17, etc; Cf. p. 669, l. 9.

⁽¹⁹⁶⁾ Ex. Tlingit, SWANTON, *Tlingit*, pp. 440, 441.

⁽¹⁹⁷⁾ Entre os Tlingit há um ritual que permite exigir maior paga e que permite, por outro lado, ao hospedeiro forçar um convidado a aceitar um presente. O convidado não satisfeito faz o gesto de sair; o doador oferece-lhe o dobro mencionando o nome de um parente morto, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442. É provável que este ritual corresponda às qualidades que têm os dois contratantes de representar os espíritos e os seus antepassados.

⁽¹⁹⁸⁾ V. discursos, *Ethn. Kwa.*, p. 1281: «Os chefes das tribos nunca retribuem... eles mesmos caem em desgraça, e tu elevas-te como grande chefe, entre aqueles que se desgraçaram.»

A obrigação de retribuir⁽¹⁹⁹⁾ é todo o *potlatch* na medida em que ele não consiste em pura destruição. Essas destruições, em si, muitas vezes sacrificiais e beneficiadas para os espíritos, não têm, parece, necessidade de serem todas retribuídas sem condições, sobretudo quando são obra de um chefe superior no clã ou de um chefe de um clã já reconhecido como superior⁽²⁰⁰⁾. Mas, normalmente, o *potlatch* deve sempre ser retribuído com juros, e mesmo qualquer dádiva deve ser retribuída de forma acrescida. As taxas são em geral de 30% a 100% por ano. Mesmo que por um serviço prestado um indivíduo receba uma manta do seu chefe, ele retribuir-lhe-á duas por ocasião do casamento de alguém da família do chefe, da entronização do filho, etc. É verdade que o chefe, por sua vez, redistribuirá todos os bens que obtiver nos próximos *potlatch* em que os clãs opostos lhe retribuirão os seus benefícios.

A obrigação de retribuir dignamente é imperativa⁽²⁰¹⁾. Perde-se a «face» para sempre se não se retribuir, ou se não se destruírem os valores equivalentes⁽²⁰²⁾.

A sanção para a obrigação de retribuir é a escravatura por dívida. Funciona pelo menos entre os Kwakiutl, os Haída e os Tsimshian. É uma instituição verdadeiramente comparável, em natureza e em função, ao *nexum* romano. O indivíduo que não pôde retribuir o seu empréstimo ou o seu *potlatch* perde a sua posição social e mesmo a de homem livre. Quando, entre os Kwakiutl, um indivíduo de mau crédito pede emprestado, diz-se dele que «vende um escravo». Inútil fazer

⁽¹⁹⁹⁾ V. discursos (narrativa histórica) durante o *potlatch* do grande chefe Legak (título do príncipe dos Tsimshian), *Tsim Myth.*, p. 386; diz-se aos Haída: «Screis os últimos entre os chefes porque vós não sois capazes de lançar cobres ao mar, como o fez o grande chefe.»

⁽²⁰⁰⁾ O ideal seria dar um *potlatch* e que ele não fosse retribuído. V. num discurso: «Tu desejas dar o que não será retribuído.» *Ethn. Kwa.*, p. 1282, l. 63. O indivíduo que deu um *potlatch* é comparado a uma árvore, a uma montanha: «eu sou o grande chefe, a grande árvore, vós estais debaixo de mim... da minha palçada... eu dou-vos propriedade.» *Ibid.*, p. 1290, estrofe 1. «Levantai o mastro do *potlatch*, o inatacável, é a única árvore espessa, é a única raiz espessa...» *Ibid.*, estrofe 2. Os Haída exprimem isto através da metáfora da lança. As pessoas que aceitam «vivem da sua lança» (do chefe), *Haída Texts* (Masset), p. 486. É, aliás, um tipo de mitos.

⁽²⁰¹⁾ V. narrativa de um insulto por *potlatch* mal retribuído, *Tsim. Myth.*, p. 314. Os Tsimshian lembram-se sempre dos dois cobres que lhes são devidos pelos Wutsenluk, *ibid.*, p. 364.

⁽²⁰²⁾ O «nome» fica «quebrado», enquanto se não quebrar um cobre de igual valor ao do desafio, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

ainda notar a identidade desta expressão e da expressão romana ⁽²⁰⁵⁾.

Os Haïda⁽²⁰⁴⁾ dizem mesmo – como se tivessem encontrado independentemente a expressão latina – de uma mãe que dá um presente de noivado precoce à mãe de um jovem chefe, que ela «o está a amarrar».

Mas, do mesmo modo que o «*kula*» trobriandês não é mais do que um caso supremo da permuta das dádivas, assim o *potlatch* não passa, nas sociedades da costa noroeste-americana, de uma espécie de produto monstruoso do sistema dos presentes. Pelo menos nos países das fratrias, entre os Haïda e os Tlingit, permanecem importantes vestígios da antiga prestação total, aliás tão característica dos Athapascans, o importante grupo de tribos aparentadas. Trocam-se presentes a propósito de tudo, de cada «serviço»; e tudo se retribui ulteriormente ou no próprio momento para ser redistribuído imediatamente⁽²⁰⁶⁾. Os Tsimshian não estão muito longe de terem conservado as mesmas regras⁽²⁰⁶⁾. E em numerosos casos, elas funcionam mesmo como exteriores ao *potlatch*, entre os Kwakiutl⁽²⁰⁷⁾. Não insistiremos neste ponto evidente: os velhos autores não descrevem o *potlatch* noutros termos, de tal modo que nos podemos perguntar se constitui

⁽²⁰⁵⁾ Quando um indivíduo assim desacreditado pede emprestado o que necessita para fazer uma distribuição ou uma redistribuição obrigatória, «compromete o seu nome», e a expressão sinónima é «vende um escravo», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 341; cf. *Ethn. Kwa.*, pp. 1451, 1424, s. v.: *ketgelgend*; cf. p. 1420.

⁽²⁰⁴⁾ A futura pode ainda não ser nascida, mas o contrato já hipoteca o jovem SWANTON, Haïda, p. 50.

⁽²⁰⁵⁾ Em particular, os ritos de paz entre os Haïda, Tsimshian e Tlingit, consistem em prestações e contraprestações imediatas; no fundo, são trocas de testemunhos (cobres brasonados) e de reféns, escravos e mulheres. Ex. na guerra de Tsimshian contra Haïda, Haïda T. M., p. 395:

«Como eles tiveram casamentos de mulheres de cada lado, com os seus opostos, porque tinham que eles se poderiam zangar de novo, assim houve paz.» Numa guerra de Haïda contra Tlingit ver um *potlatch* de compensação, *ibid.*, p. 396.

⁽²⁰⁶⁾ V. em particular, BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 511, 512.

⁽²⁰⁷⁾ (Kwakiutl): uma distribuição de propriedade nos dois sentidos, um a seguir ao outro, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 418; repagamento no ano seguinte das multas pagas por faltas rituais, *ibid.*, p. 596; repagamento usurário do preço de compra da noiva, *ibid.*, pp. 365, 366, pp. 518-520, 563, p. 423, l. 1.

uma instituição distinta⁽²⁰⁸⁾. Lembremos que entre os Chinook, uma das tribos mais mal conhecidas, mas que teria estado entre as mais importantes a estudar, a palavra *potlatch* quer dizer dádiva⁽²⁰⁹⁾.

A FORÇA DAS COISAS

Podemos ainda levar mais longe a análise e provar que nas coisas permutadas pelo *potlatch* existe uma virtude que obriga as dádivas a circular, a serem dadas e a serem retribuídas.

Em primeiro lugar, pelo menos os Kwakiutl e os Tsimshian fazem entre as diversas espécies de propriedades a mesma distinção que os Romanos ou os Trobriandeses e os Samoanos. Para eles, há por um lado

⁽²⁰⁸⁾ Sobre a palavra *potlatch*, parece que nem a ideia nem a nomenclatura que supõem a aplicação deste termo têm, nas línguas do Noroeste, o género de precisão que lhes empresta o «pídgiu» anglo-indio à base de chinook. Em todo o caso, o tsimshian distingue entre o *yaok*, grande *potlatch* intertribal (BOAS [Tate], *Tsim. Myth.*, p. 537; cf. p. 511, cf. p. 968, impropriamente traduzido por *potlatch*) e os outros. Os Haïda distinguem entre a *walgal* e o *sitka*, SWANTON, Haïda, pp. 35, 178, 179, p. 68 (texto de Masset), *potlatch* funerário e *potlatch* por outras causas.

Em kwakiutl, a palavra comum ao kwakiutl e ao chinook, *poLa* (saciar) (*Kwa. T.*, III, p. 211, l. 13. *Pol. saciado*, *ibid.*, III, p. 25, l. 7) parece designar não o *potlatch*, mas o festim ou o efeito do festim. A palavra *poLas* designa o dador do festim (*Kwa. T.*, 2ª série; *Jesup*, t. X, p. 79, l. 14; p. 43, l. 2) e designa também o lugar onde se é saciado. (Lenda do título de um dos chefes Dzawadaenoxu.) Cf. *Ethn. Kwa.*, p. 770, l. 30. O nome mais geral em kwakiutl é *p'Es*, «rebaixar» (o nome do rival) (index, *Ethn. Kwa.*, s. v.) ou então os cestos ao despejá-los (*Kwa. T.*, III, p. 93, l. 1, p. 451, l. 4). Os grandes *potlatch* tribais e intertribais parecem ter um nome próprio, *maxwa* (*Kwa. T.*, III, p. 451, l. 15); BOAS deriva, da sua raiz *ma*, duas outras palavras, de modo bastante inverosímil: uma delas é *mawil*, o quarto de iniciação, e a outra o nome da orca (*Ethn. Kwa.*, index, s. v.). De facto, entre os Kwakiutl, encontramos uma multidão de termos técnicos para designar todas as espécies de *potlatch* e também cada uma das diversas espécies de pagamentos e de repagamentos, ou antes, de dádivas e de contradádivas: por casamentos, por indemnizações a xamanes, por adiantamentos, por juros de mora, em suma, por toda a espécie de distribuições e de redistribuições. Ex. *men(a)*, *pick-up*, *Ethn. Kwa.*, p. 218: «Um pequeno *potlatch* no qual peças de roupa de rapariga são lançadas ao povo para serem apanhadas por ele»; *pavol*, «dar um cobre»; outro termo para dar uma canoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1448. Os termos são numerosos, instáveis e concretos, e sobrepõem-se uns aos outros, como em todas as nomenclaturas arcaicas.

⁽²⁰⁹⁾ V. BARBEAU, «Le Potlatch», *Bull. Soc. Géogr. Québec*, 1911, vol. III, p. 278, nº 3, para este sentido e as referências indicadas.

os objectos de consumo e de vulgar repartição⁽²⁰⁾. (Não encontrei vestígios de trocas.) E por outro lado há as coisas preciosas da família⁽²¹⁾, os talismãs, os cures brasonados, as mantas de peles, ou os tecidos pintados. Esta última classe de objectos transmite-se tão solenemente como se transmitem as mulheres no casamento, os privilégios ao genro⁽²²⁾, os nomes e a segurança às crianças e aos genros. É mesmo

⁽²⁰⁾ Talvez também de venda.

⁽²¹⁾ A distinção da propriedade e das provisões é muito evidente em Tsimshian, *Tsim. Myth.*, p. 435. Boas diz, sem dúvida de acordo com Tate, o seu correspondente: «A posse daquilo a que se chama "rich food", comida rica (cf. *ibid.*, p. 406), era essencial para manter as dignidades na família. Mas as provisões não eram contadas como constituintes de riqueza. A riqueza é obtida pela venda (diríamos na realidade: dádivas trocadas) de provisões ou de outras espécies de bens que, depois de terem sido acumulados, são distribuídos no *potlatch*».

Os Kwakiutl distinguem igualmente entre as simples provisões e a riqueza-propriedade. Estas duas últimas palavras são equivalentes. Tem, ao que parece, dois nomes, *Ethn. Kwa.*, p. 1454. O primeiro é *yāq*, ou *yāq* (filologia vacilante de Boas), cf. index, s. v., p. 1393 (cf. *yāqu*, distribuir). A palavra tem dois derivados: *yēqala*, propriedade, e *yāxulu*, bens talismãs, parafernais, cf. as palavras derivadas de *yā*, *ibid.*, p. 1406. A outra palavra é *dadekas*, cf. index em *Kwa. T.*, III, p. 519; cf. *ibid.*, p. 473, l. 31; em dialecto de Newetsee, *daoma*, *dedemala* (index em *Ethn. Kwa.*, s. v.). A raiz desta palavra é *dā*. Esta tem por sentidos, curiosamente análogos aos do radical idêntico «dā», indo-europeu: receber, tomar, levar na mão, manejar, etc. Mesmo os derivados são significativos. Um quer dizer «tomar um pedaço do vestuário inimigo para o embruxar», um outro «colocar na mão», «colocar em casa» (aproximar os sentidos de *manus* e *familia*) (a propósito de somas adiantadas como antecipações e compra de cures, a devolver com juros); uma outra palavra quer dizer «colocar uma certa quantidade de mantas sobre a pilha do adversário, aceitá-las» fazendo assim. Um derivado da mesma raiz é ainda mais curioso: *dadeka*, «ter ciúmes um do outro», *Kwa. T.*, p. 133, l. 22; evidentemente, o sentido original deve ser: a coisa que se toma e que provoca ciúmes; cf. *dadego*, «combater», sem dúvida combater com propriedades.

Outras palavras apresentam ainda o mesmo sentido, mas mais preciso. Por ex. «propriedade na casa», *mamekas*, *Kwa. T.*, III, p. 169, l. 20.

⁽²²⁾ V. numerosos discursos de transmissão, BOAS e HUNT, *Ethn. Kwa.*, pp. 706 e seguintes.

Não há quase nada de moral e materialmente precioso (intencionalmente não empregamos a palavra: útil) que não seja objecto de crenças deste género. Em primeiro lugar, com efeito, as coisa morais são bens, propriedades, objecto de dádivas e de permutas. Do mesmo modo que nas civilizações mais primitivas, australianas, por exemplo, deixa-se à tribo a quem foi transmitida, o *corroborree*, a representação que se lhe ensinou, como acontece entre os Tlingit, após o *potlatch*, às pessoas que vo-lo deram, «deixa-se» uma dança em troca, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442. A propriedade essencial entre os

inexacto falar no seu caso de alienação. São objectos de empréstimo mais do que de vendas e de verdadeiras cessões. Entre os Kwakiutl, um certo número deles, muito embora aparecessem no *potlatch*, não podiam ser cedidos. No fundo, tais «propriedades» são *sacra* de que a família não se desfaz senão a muito custo e por vezes nunca.

Observações mais aprofundadas farão aparecer a mesma divisão das coisas entre os Haída. Estes têm, com efeito, até divinizado a noção de propriedade, de fortuna, à maneira dos Antigos. Por um esforço mitológico e religioso bastante raro na América chegaram a substancializar uma abstracção: «Senhora Propriedade» (os autores ingleses dizem *Property Woman*), de que possuímos mitos e descrições⁽²³⁾. Entre eles, não é nada menos que a mãe, a deusa-

Tlingit, a mais inviolável, é aquela que excita o ciúme das pessoas, é a do nome e a do brasão totémico, *ibid.*, p. 416, etc.; é ela aliás que dá felicidade e riqueza.

Emblemas totémicos, festas e *potlatch*, nomes conquistados nesses *potlatch*, presentes que os outros deverão dar e que se encontram ligados aos *potlatch* dados, tudo isso se segue; ex. kwakiutl, num discurso: «E agora a minha festa é em honra dele» (designando o genro, *Sec. Soc.*, p. 356). São os «assentos», e também os «espíritos» das sociedades secretas que são assim dados e retribuídos (v. um discurso sobre os lugares das propriedades e propriedade dos lugares), *Ethn. Kwa.*, p. 472. Cf. *ibid.*, p. 708, um outro discurso: «Eis o vosso canto do Inverno, a vossa dança do Inverno, todos terão lugar nela, sobre a coberta do Inverno; este é o vosso canto, esta é a vossa dança.» Uma só palavra em kwakiutl designa os talismãs da família nobre e os seus privilégios: a palavra *klezo*, brasão, privilégio, ex. *Kwa. T.*, III, p. 122, l. 32.

Entre os Tsimshian, as máscaras e os chapéus brasonados de dança e de parada são chamados «uma certa quantidade de propriedade» conforme a quantidade dada ao *potlatch* (conforme os presentes dados pelas tias maternas do chefe às «mulheres das tribos»): Tate em BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 541.

Inversamente, por exemplo entre os Kwakiutl, é sobre o modo moral que são concebidas as coisas e em particular as duas coisas preciosas, talismãs essenciais, o «dador de morte» (*halayu*) e a «água da vida» (que são evidentemente um simples cristal de quartzo), as mantas, etc., de que falámos. Num curioso dizer kwakiutl, todas estas parafernalias são identificadas com o avô, como é natural uma vez que não são emprestadas ao genro senão para serem deixadas ao neto, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 507.

⁽²³⁾ O mito de Djilaqons encontra-se em SWANTON, *Haída*, pp. 92, 95, 171. A versão de MASSET em *Haída T.*, *Jesup*, VI, pp. 94, 98; a de SKIDGATE, *Haída T. M.*, p. 458. O seu nome figura num certo número de nomes de família haída pertencentes à fratria das águias. V. SWANTON, *Haída*, pp. 282, 283, 292 e 293. Para Masset o nome da deusa da fortuna é antes Skil, *Haída T.*, *Jesup*, VI, p. 665, l. 28, p. 306, cf. index, p. 805. Cf. a

-origem da fratria dominante, a das Águias. Mas, por outro lado, facto estranho, e que desperta reminiscências muito longínquas do mundo asiático e antigo, ela parece idêntica à «imperatriz»⁽²¹⁴⁾, à peça principal do jogo do micado, aquela que ganha tudo e de que traz em parte o nome. Esta deusa encontra-se em região tlingit⁽²¹⁵⁾ e o seu mito, se não o seu culto, encontra-se entre os Tsimshian⁽²¹⁶⁾ e os Kwakiutl⁽²¹⁷⁾.

O conjunto destas coisas preciosas constitui o dote mágico; este é frequentemente idêntico ao doador e ao recipiendário, e também ao espírito que dotou o clã com esses talismãs, ou ao herói autor do clã ao ave Skil, Skirl (SWANTON, *Haïda*, p. 120). *Skiltagos* quer dizer cobre-propriedade, e a narrativa fabulosa da maneira como se encontram os «cobres» liga-se a este nome, cf. p. 146, fig. 4. Um poste esculpido representa Djilqada, o seu cobre e o seu poste e os seus brasões, SWANTON, *Haïda*, p. 125; cf. estampa 3, fig. 3. V. descrições de Newcombe, *ibid.*, p. 46. Cf. reprodução figurada, *ibid.*, fig. 4. O seu feitiço deve ser bem recheado de coisas roubadas e deve ser roubado ele mesmo.

O seu título exacto é, *ibid.*, p. 92, «propriedade que faz barulho». E tem quatro nomes suplementares, *ibid.*, p. 95. Tem um filho com o nome de «Costelas de pedra» (na realidade, de cobre, *ibid.*, pp. 110, 112). Quem a encontrar, a ela ou ao seu filho, ou à sua filha, é feliz ao jogo. Tem uma planta mágica; fica-se rico se se comer dela; fica-se igualmente rico se se tocar uma peça do seu vestuário, se se encontrarem mexilhões que ela dispôs em fila, etc., *ibid.*, pp. 29, 109.

Um dos seus nomes é «Da propriedade se guarda na casa». Um grande número de indivíduos usa títulos compostos com Skil: «Quem espera Skil», «Estrada para Skil». V. nas listas genealógicas haïda, E. 13, E. 14; e na fratria do corvo, R. 14, R. 15, R. 16.

Parece que se opõe à «Mulher pestilência», cf. *Haïda T. M.*, p. 299.

⁽²¹⁴⁾ Sobre *Djil* haïda e *näq* tlingit, v. atrás, n. 138.

⁽²¹⁵⁾ O mito acha-se completo entre os Tlingit, *Tl. M. T.*, pp. 173, 292, 368. Cf. SWANTON, *Tlingit*, p. 460. Em Sitka, o nome de Skil é sem dúvida Lenaxidek. É uma mulher que tem um filho. Ouve-se o ruído dessa criança que mama; corre-se atrás dele; se se é arranhado por ele e se se guardam cicatrizes, os pedaços das crostas destas tornam as outras pessoas felizes.

⁽²¹⁶⁾ O mito tsimshian está incompleto, *Tsim. Myth.*, pp. 154, 197. Comparar as notas de BOAS, *ibid.*, pp. 746, 760. Boas não fez a identificação, mas ela é clara. A deusa tsimshian tem um «vestuário de riqueza» (*garment of wealth*).

⁽²¹⁷⁾ É possível que o mito da Qominoqa, da (mulher) «rica» seja da mesma origem. Ela parece ser o objecto de um culto reservado a determinados clãs entre os Kwakiutl, ex. *Ethn. Kwa.*, p. 862. Um herói dos Qoexsotenoq tem o título de «corpo de pedra» e torna-se «propriedade sobre corpo», *Kwa. T.*, III, p. 187; cf. p. 247.

qual o espírito os deu⁽²¹⁸⁾. Em todo o caso, o conjunto dessas coisas existe sempre em todas essas tribos de origem espiritual e de natureza espiritual⁽²¹⁹⁾. Além disso, está contido numa caixa, ou melhor, numa grande caixa brasonada⁽²²⁰⁾ que é, ela mesma, dotada de uma poderosa individualidade⁽²²¹⁾, que fala, prende-se ao seu proprietário, que contém a sua alma, etc.⁽²²²⁾.

⁽²¹⁸⁾ V. por ex. o mito do clã das Orcas, BOAS, *Handbook of American Languages*, I, pp. 554 a 559. O herói autor do clã é ele próprio membro do clã das Orcas. «Procuro encontrar um *logwa* (um talismã, cf. p. 554, l. 49) de vós», diz ele a um espírito que encontra, que tem uma forma humana, mas que é uma orca, p. 557, l. 122. Este reconhece-o como pertencendo ao seu clã; dá-lhe o arpão de ponta de cobre que mata as baleias (esquecido no texto, p. 557): as orcas são as *killer-whales* (baleias assassinas). Dá-lhe também o seu nome (de *potlatch*). Ele chamar-se-á «lugar de ser saciado», «sentindo-se satisfeito». A sua casa será a «casa da orca», com uma «orca pintada na parte da frente». «E a orca será o teu prato na casa (será em forma de orca) e também o *halayu* (dador de morte) e a «água da vida» e a faca de dentes de quartzo para a tua faca de cortar (serão orcas), p. 559.

⁽²¹⁹⁾ Uma caixa miraculosa que contém uma baleia e que deu o seu nome a um herói tinha o título de «riquezas vindas às margens», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374. Cf. «a propriedade deriva na minha direcção», *ibid.*, pp. 247, 414. A propriedade «faz barulho», v. n. 213. O título de um dos principais chefes de Masset é «Aquele cuja propriedade faz barulho», *Haïda Texts, Jesup*, VI, p. 684. A propriedade vive (Kwakiutl): «Que a nossa propriedade permaneça viva sob os seus esforços, que o nosso cobre permaneça não quebrado», cantam os Maamtagila, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 1.

⁽²²⁰⁾ As parafernália da família, as que circulam entre os homens, suas filhas ou genros, e regressam aos filhos logo que eles são novamente iniciados ou se casam, estão geralmente contidas numa caixa, ou arca, ornamentada e brasonada, cujos ajustamentos, construção e uso são totalmente característicos desta civilização do Noroeste americano (desde os Yurok da Califórnia até ao estreito de Behring). Em geral esta caixa tem os rostos e olhos quer dos totens, quer dos espíritos, cujos atributos contém; estes são: as mantas historiadas, os talismãs «de vida» e «de morte», as máscaras, as máscaras-chapéus, os chapéus e coroas e o arco. O mito confunde frequentemente o espírito com esta caixa e o seu conteúdo. Ex. *Tlingit M. T.*, p. 173: o *gonaqadet* que é idêntico à caixa, ao cobre, ao chapéu e ao guizo.

⁽²²¹⁾ É a sua transferência, a sua doação que, originalmente, como em cada nova iniciação ou casamento, transforma o recipiendário num indivíduo «sobrenatural», num iniciado, um xamane, um mago, um nobre, um titular de famílias kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, pp. 995, 996; cf. p. 1012.

⁽²²²⁾ A caixa miraculosa é sempre misteriosa, e conservada nos arcanos da casa. Podem existir outras caixas dentro das caixas, encaixadas em grande número umas nas outras (Haïda), MASSET, *Haïda Texts, Jesup*, VI, p. 395. Ela contém espíritos, por exemplo, a «mulher-rato» (Haïda), *H. T. M.*, p. 340, por exemplo ainda, o Corvo que vaza os olhos do detentor infiel. V. o catálogo

Cada uma dessas coisas preciosas, cada um desses signos dessas riquezas tem – como nas Trobriand – a sua individualidade, o seu nome⁽²²³⁾, as suas qualidades, o seu poder⁽²²⁴⁾: as grandes conchas de

dos exemplos deste tema em BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 854, 851. O mito do sol fechado na caixa que flutua é um dos mais espalhados (catálogo em BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 641, 549). Conhece-se a extensão destes mitos no mundo antigo.

Um dos episódios mais comuns das histórias de heróis é o da caixinha, bastante leve para ele, demasiado pesada para nós, onde há uma baleia, (BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374; *Kwa. T.*, 2ª série, *Jesup*, X, p. 171), cuja comida é inesgotável, *ibid.*, p. 223. Esta caixa é animada, flutua com o seu próprio movimento, *Sec. Soc.*, p. 374. A caixa de Katlian traz riquezas, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 448; cf. p. 446. As flores, «adubo do sol», «germe de madeira a queimar», «que fazem rico», noutros termos, os talismãs que ela contém, as próprias riquezas, devem ser alimentadas.

Uma delas contém o espírito «demasiado forte para ser apropriado» e cuja máscara mata o portador (*Tlingit M. T.*, p. 341).

Os nomes dessas caixas são frequentemente sintomáticos do seu uso no *potlatch*. Uma grande caixa de gordura haída chama-se a mãe (MASSET, *Haïda Texts*, *Jesup*, VI, p. 758). A «caixa de fundo vermelho» (sol) «distribui a água» no «mar das Tribos» (a água, são as mantas que o chefe distribui), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 551 e n. 1, p. 564.

A mitologia da caixa miraculosa é igualmente característica das sociedades do Pacífico Norte-Asiático. Encontrar-se-á um belo exemplo de um mito comparável, em PILSUDSKI, *Material for the Study of the Ainu Languages*, Cracóvia, 1913, pp. 124 e 125. Esta caixa é dada por um urso, o herói tem de observar alguns tabus; está cheia de coisas de ouro e de prata, de talismãs que dão a riqueza. – A técnica da caixa é aliás a mesma em todo o Pacífico Norte.

⁽²²³⁾ As «coisas da família são individualmente nomeadas» (Haída), SWANTON, *Haïda*, p. 117; têm nomes: as casas, as portas, os pratos, as colheres esculpidas, as canoas, as armadilhas para salmões. Cf. a expressão «cadeia contínua de propriedade», SWANTON, *Haïda*, p. 15. – Temos a lista das coisas que são nomeadas pelos Kwakiutl, por clãs, para além da lista dos títulos variáveis dos nobres, homens e mulheres, e dos seus privilégios: danças, *potlatch*, etc., que são igualmente propriedades. As coisas a que nós chamaríamos móveis, e que são nomeadas, personificadas nas mesmas condições, são: os pratos, a casa, o cão e a canoa. V. *Ethn. Kwa.*, pp. 793 e segs. Nesta lista, Hunt negligenciou a menção aos nomes dos cobres, das grandes conchas de abalone, as portas. As colheres enfiadas numa corda presa a uma espécie de canoa figurada possuem o título de «linha de âncora de colheres» (v. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 422, num ritual de pagamento de dívidas de casamento). Entre os Tsimshian, são nomeados: as canoas, os cobres, as colheres, os vasos de pedra, as facas de pedra, os pratos das chefes, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 506. Os escravos e os cães são sempre bens de valor e seres adoptados pelas famílias.

⁽²²⁴⁾ O único animal doméstico destas tribos é o cão. Tem um nome

abalone⁽²²⁵⁾, os escudos cobertos por elas, os cintos e cobertores que com elas são ornamentados, as próprias mantas brasonadas, repletas de faces, de olhos e de figuras animais e humanas tecidas, bordadas. As

diferente conforme o clã (provavelmente na família do chefe) e não pode ser vendido. «São homens como nós», dizem os Kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1260. «Guardam a família» contra a bruxaria e contra os ataques dos inimigos. Um mito conta como é que um chefe koskimo e o seu cão Waned se transformavam um no outro e tinham o mesmo nome, *ibid.*, p. 835. Cf. o fantástico mito dos quatro cães de Lewiqilaqu, *Kwa. T.*, III, pp. 18 e 20.

⁽²²⁵⁾ «Abalone» é a palavra de pidgin chinook que designa as grandes conchas de «*haliotis*», que servem de ornamento, pendentes de nariz (BOAS, *Kwa. Indians*, *Jesup*, V, 1, p. 484), pendentes de orelhas (Tlingit e Haída, v. SWANTON, *Haïda*, p. 146). Aparecem também pendentes das mantas brasonadas, nos cintos, no chapéu. Ex. (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 1069. Entre os Awikenoq e os Lasiquala (tribos do grupo kwakiutl), as conchas de abalone são dispostas à volta de um escudo de forma estranhamente europeia, BOAS, *5th Report*, p. 43. Este género de escudo parece ser a forma primitiva ou equivalente dos escudos de cobre, que têm, também eles, uma forma estranhamente medieval.

Parece que as conchas de abalone devem ter tido outrora valor de moeda, do mesmo género do que têm os cobres actualmente. Um mito Çtatloq (Salish do Sul) associa as duas personagens, K'obois «cobre» e Teadjas «abalone»; os seus filho e filha casam-se e o filhinho agarra a «caixa de metal» do urso, apodera-se da sua máscara e do seu *potlatch*, *Indianische Sagen*, p. 84. Um mito Awikenoq liga os nomes das conchas, assim como os nomes dos cobres, a «filhas da lua», *ibid.*, pp. 218 e 219.

Entre os Haída, cada uma destas conchas tem o seu nome, pelo menos quando são de um grande valor e conhecidas, exactamente como na Melanésia, SWANTON, *Haïda*, p. 146. Noutro lado, elas servem para nomear indivíduos ou espíritos. Ex. entre os Tsimshian, index dos nomes próprios, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 960. Cf. entre os Kwakiutl os «nomes de abalone», por clãs, *Ethn. Kwa.*, pp. 1261 a 1275, para as tribos Awikenoq, Nakoatoq e Gwasela. Existiu certamente aqui um uso internacional. A caixa de abalone dos Bella Kula (caixa enriquecida de conchas) é também mencionada e descrita exactamente no mito awikenoq; para além disso, ela contém a cobertura de abalone, e ambas possuem o brilho do sol. Ora o nome do chefe cujo mito contém a narrativa é Legek, BOAS, *Ind. Sag.*, pp. 218 e segs. Este nome é o título do principal chefe tsimshian. Compreende-se que o mito tenha viajado com a coisa. Num mito haída de Masset, o do «Corvo criador», o sol que ele dá à sua mulher é uma concha de abalone, SWANTON, *Haïda Texts*, *Jesup*, VI, p. 313, p. 227. Para nomes de heróis míticos que têm nomes de abalone, v. exemplos, *Kwa. T.*, III, pp. 50, 222, etc.

Entre os Tlingit estas conchas estavam associadas aos dentes do tubarão, *Tl. M. T.*, p. 129.

Todas estas tribos têm, além disso, o culto dos colares de dentalia (pequenas conchas). V. em particular KRAUSE, *Tlingit Indianer*, p. 186. Em

casas e as vigas, e as paredes decoradas⁽²²⁶⁾ são seres. Tudo fala, o telhado, o lume, as esculturas, as pinturas; porque a casa mágica é edificada⁽²²⁷⁾ não apenas pelo chefe ou as suas gentes ou as gentes da fratria vizinha, mas também pelos deuses e pelos antepassados; é ela que recebe e regurgita ao mesmo tempo os espíritos e os jovens iniciados.

suma, encontramos aqui exactamente todas as mesmas formas de moeda, com as mesmas crenças e servindo para o mesmo fim que na Melanésia e, em geral, no Pacífico.

Estas diversas conchas eram, aliás, o objecto de um comércio que também foi praticado pelos Russos durante a sua ocupação do Alasca; e este comércio fazia-se nos dois sentidos, do golfo da Califórnia ao estreito de Behring, SWANTON, *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 313.

⁽²²⁶⁾ As mantas são historiadas tal como as caixas; elas são mesmo, muitas vezes, decalcadas a partir dos desenhos das caixas (V. fig., KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 200). Elas têm sempre qualquer coisa de espiritual, cf. as expressões: (Haída), «cintos de espírito», mantas despedaçadas, SWANTON, *Haida, Jesup Exped.*, V, I, p. 165; cf. p. 174. Um certo número de mantos míticos são «mantos do mundo»: (Lilloët), mito de Qäls, BOAS, *Ind. Sagen*, pp. 19 e 20; (Bellakula), «mantos de sol», *Ind. Sagen*, p. 260; um manto com peixes: (Heiltsuk), *Ind. Sagen*, p. 248; comparação dos exemplares deste tema, BOAS, *ibid.*, p. 359, nº 113.

Cf. a esteira que fala, *Haida Texts*; MASSET, *Jesup Expedition*, VI, pp. 430 e 432. O culto das mantas, das esteiras, das peles arranjadas em mantas, parece dever ser aproximado do culto das esteiras brasonadas na Polinésia.

⁽²²⁷⁾ Entre os Tlingit é admitido que tudo fala na casa, que os espíritos falam aos barrotes e traves, que aqueles e estas falam, e que os diálogos se trocam também entre os animais totémicos, os espíritos e os homens e as coisas da casa; este é um princípio regular da religião tlingit. Ex., SWANTON, *Tlingit*, pp. 458, 459. A casa ouve e fala entre os Kwakiutl, *Kwa. Ethn.*, p. 1279, I, 15.

⁽²²⁸⁾ A casa é concebida como uma espécie de móvel. (Sabe-se que ela ficou assim em direito germânico, durante muito tempo.) Transportam-na e ela transporta-se. V. numerosos mitos da «casa mágica», edificada num abrir e fechar de olhos, em particular dada por um avô (catalogados por BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 852, 853). V. exemplos kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 376, e as figuras e estampas, pp. 376 e 380.

⁽²²⁹⁾ São igualmente coisas preciosas, mágicas e religiosas: 1º as penas de águia, frequentemente identificadas com a chuva, com a comida, com o quartzo, com a «boa medicina». Ex. *Tlingit T. M.*, p. 383, p. 128, etc.; Haída (MASSET), *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 292; 2º as bengalas, os pentes, *Tlingit T. M.*, p. 385. *Haída*, SWANTON, *Haida*, p. 38; BOAS, Kwakiutl Indians, *Jesup*, V, parte II, p. 445; 3º as pulseiras, ex. tribo da Lower Fraser, BOAS, *Indianische Sagen*, 36; (Kwakiutl), BOAS, *Kwa. Ind.*, *Jesup*, V, II, p. 454.

Cada uma destas coisas preciosas⁽²²⁸⁾ tem, aliás, em si uma virtude produtora⁽²²⁹⁾. Não é mais do que signo e presente; é ainda signo e presente de riqueza, princípio mágico e religioso da posição e da abundância⁽²³¹⁾. Os pratos⁽²³²⁾ e as colheres⁽²³³⁾ com as quais se come solenemente, decorados e esculpidos, brasonados com o totem de clã ou com o totem de posição, são coisas animadas. São réplicas de instrumentos inesgotáveis, criadores de comida, que os espíritos deram aos antepassados. Eles próprios são considerados feéricos. Assim as coisas são confundidas com os espíritos, os seus autores, os instrumentos a comer com os alimentos. Por isso, os pratos kwakiutl e

⁽²³⁰⁾ Todos os objectos, incluindo as colheres e pratos e cobres, têm em kwakiutl o título genérico de *logwa*, que quer dizer exactamente talismã, coisa sobrenatural. (V. as observações que fizemos a propósito desta palavra no nosso trabalho sobre as *Origines de la notion de monnaie* e no nosso prefácio, HUBERT e MAUSS, *Mélanges d'histoire des Religions*.) A noção de *logwa* é exactamente a de *mana*. Mas, na espécie, e em relação ao objecto que nos ocupa, é a «virtude» da riqueza e da comida que produz a riqueza e a comida. Um discurso fala do talismã, do *logwa* que é «o grande aumentador passado de propriedade», *Ethn. Kwa.*, p. 1280, I, 18. Um mito conta como um *logwa* foi «fácil de adquirir propriedade», como quatro *logwa* (cintos, etc.) a acumularam. Um deles chamava-se «a coisa que faz com que a propriedade se acumule», *Kwa. T.*, III, p. 108. Na realidade, é a riqueza que faz a riqueza. Um dito haída fala mesmo de «propriedade que torna rico» a propósito das conchas de abalone que a rapariga púbere traz consigo, SWANTON, *Haída*, p. 48.

⁽²³¹⁾ Uma máscara é chamada «obtido comida». Cf. «e vós sereis ricos em comida» (mito nimkish), *Kwa. T.*, III, p. 36, I, 8. Um dos nobres mais importantes entre os Kwakiutl tem o título de «Convidador», o de «dador de comida», o de «dador de penugem da águia». Cf. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415.

Os cestos e as caixas historiadas (por exemplo aquelas que servem para a recolha das bagas) são igualmente mágicos; ex. mito haída (MASSET), *Haída T.*, *Jesup*, VI, p. 404; o mito muito importante de Qäls mistura o lúcio, o salmão e o pássaro-trovão, e um cesto que um espirro desta ave enche de bagas. (Tribo da Lower Fraser River), *Ind. Sag.*, p. 34; mito equivalente Awikenog, *5th Rep.*, p. 28, um cesto tem o nome de «nunca vazio».

⁽²³²⁾ Os pratos são nomeados cada um segundo o que a sua escultura representa. Entre os Kwakiutl, representam os «chefes animais». Um deles tem o título de «prato que se mantém cheio», BOAS, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), p. 264, I, 11. Os de um certo clã são «*logwa*»; falaram a um antepassado, o Convidador (v. n. 231) e pediram-lhe que os tomasse, *Ethn. Kwa.*, p. 809. Cf. o mito de Kaniqilaku, *Ind. Sag.*, p. 198; cf. *Kwa. T.*, 2ª série, *Jesup*, X, p. 205: como o transformador deu a comer ao seu sogro (que o atormentava) as bagas de um cesto mágico. Estas transformaram-se em silvado e saíram-lhe por todo o corpo.

⁽²³³⁾ V. mais atrás.

as colheiras haída são bens essenciais de circulação muito estrita e cuidadosamente repartidos entre os clãs e as famílias dos chefes⁽²³⁴⁾.

A «MOEDA DE RENOME»⁽²³⁵⁾

Mas são sobretudo os cobres⁽²³⁶⁾ brasonados que, bens fundamentais do *potlatch*, são o objecto de crenças importantes e até de um culto⁽²³⁷⁾. Em primeiro lugar, em todas essas tribos, existe um culto e um mito de que o cobre⁽²³⁸⁾ está vivo. O cobre, pelo menos

⁽²³⁴⁾ V. mais atrás, *ibid.*

⁽²³⁵⁾ A expressão é tirada da língua alemã, *Renommiergeld*, e foi empregue por Krickeberg. Descreve com bastante exactidão os empregos desses escudos, placas que são simultaneamente moedas e sobretudo objectos de exibição que os chefes trazem no *potlatch* ou são exibidos por aqueles para benefício dos quais é dado o *potlatch*.

⁽²³⁶⁾ Por mais discutida que seja, a indústria do cobre no Noroeste americano é ainda mal conhecida. RIVET, no seu notável trabalho sobre a ourivesaria pré-colombiana, *Journal des Américanistes*, 1923, deixou-a intencionalmente de lado. Parece certo, em todo o caso, que esta arte é anterior à chegada dos europeus. As tribos do Norte, Tlingit e Tsimshian, procuravam, exploravam ou recebiam cobre da Copper River. Cf. os antigos autores e KRAUSE, *Tlingit Indianer*, p. 186. Todas estas tribos falam da «montanha grande de cobre»: (Tlingit) *Tl. M. T.*, p. 160; (Haída), SWANTON, *Haída, Jesup*, V, p. 130; (Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 299.

⁽²³⁷⁾ Aproveitamos a oportunidade para rectificar um erro que cometemos na nossa *Note sur l'origine de la notion de monnaie*. Confundimos a palavra *Laqa*, *Laqwa* (Boas emprega as duas grafias) com *logwa*. Tínhamos por desculpa o facto de nesse momento Boas escrever que um queria dizer vermelho, cobre, e que a outra queria dizer somente coisa sobrenatural, coisa preciosa, talismã, etc. Todos os cobres são no entanto *logwa*, o que faz com que a nossa demonstração permaneça. Mas neste caso, a palavra é uma espécie de adjetivo e de sinónimo. Ex. *Kwa. T.*, III, p. 108, dois títulos de *logwa* que são cobres: aquele que é «fácil de adquirir propriedade», «aquele que faz com que propriedade se acumule». Mas nem todos os *logwa* são cobres.

⁽²³⁸⁾ O cobre é coisa viva; a sua mina, a sua montanha são mágicas, cheias de plantas de riqueza, MASSET, *Haída Texts, Jesup*, VI, pp. 681, 692. Cf. SWANTON, *Haída*, p. 146, outro mito. Ele tem, o que é verdade, um cheiro, *Kwa. T.*, III, p. 64, l. 8. O privilégio de trabalhar o cobre é o objecto de um importante ciclo de lendas entre os Tsimshian: mito de Tsauda e de Gao, *Tsim. Myth.*, pp. 306 e segs. Para o catálogo dos temas equivalentes, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856. O cobre parece ter sido personalizado entre os Bellakula, *Ind. Sagen*, p. 261; cf. BOAS, «Mythology of the Bella Coola Indians», *Jesup Exp.*, I, parte 2, p. 71, onde o mito de cobre é associado ao mito das conchas de abalone. O mito tsimshian de Tsauda liga-se ao mito do salmão, de que se vai tratar.

entre os Haída e os Kwakiutl, está identificado com o salmão, ele próprio objecto de um culto⁽²³⁹⁾. Mas, para além deste elemento de mitologia metafísica e técnica⁽²⁴⁰⁾, todos os cobres são, cada um por si, objecto de crenças individuais e especiais. Cada cobre principal das famílias de chefes de clãs tem o seu nome⁽²⁴¹⁾, a sua individualidade

⁽²³⁹⁾ Pela sua cor vermelha, o cobre está identificado com o sol, ex. *Tlingit T. M.*, n.º 39, n.º 81; com o «fogo caído do céu» (nome de um cobre), BOAS, *Tsimshian Texts and Myths*, p. 467; e, em todos estes casos, com o salmão. Esta identificação é particularmente clara no caso do culto dos gémeos entre os Kwakiutl, gentes do salmão e do cobre, *Ethn. Kwa.*, pp. 685 e segs. A sequência mítica parece ser a seguinte: Primavera, chegada do salmão, sol novo, cor vermelha, cobre. A identidade cobre e salmão está mais caracterizada entre as nações do Norte (v. «Catalogue des cycles équivalents», BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856). Ex. mito Haída de MASSET, *Haída T. Jesup*, VI, pp. 689, 691, l. 6 e segs., n.º 1; cf. p. 692, mito n.º 73. Encontra-se aqui um equivalente exacto da lenda do anel de Polícrates: a de um salmão que engoliu cobre, SKIDEGATE (*H. T. M.*, p. 82). Os Tlingit têm (e os Haída a seguir a eles) o mito do ser cujo nome em inglês foi traduzido por *Mouldy-end* (nome do salmão); v. mito de Sitka: cadeias de cobre e salmões, *Tl. M. T.*, p. 307. Um salmão numa caixa transforma-se num homem, outra versão de Wrangel, *ibid.*, n.º 5. Para os equivalentes, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857. Um cobre tsimshian tem o título de «cobre que sobe o rio», alusão evidente ao salmão, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857.

Haveria lugar para investigar o que aproxima este culto do cobre do culto do quartzo. Ex. mito da montanha de quartzo, *Kwa. T.*, 2.ª série, *Jesup*, X, p. 111.

Da mesma maneira, o culto do jade, pelo menos entre os Tlingit, deve ser aproximado deste do cobre: um jade-salmão fala, *Tl. M. T.*, p. 5. Uma pedra de jade fala e dá nomes, SITKA, *Tl. M. T.*, p. 416. Finalmente, é necessário recordar o culto das conchas e as suas associações com o do cobre.

⁽²⁴⁰⁾ Vimos que a família de Tsauda entre os Tsimshian parece ser a dos fundadores ou dos detentores dos segredos do cobre. Parece que o mito (Kwakiutl) da família principesca Dzwadaenoqu é um mito do mesmo género. Associa: Laqwagila, o fazedor de cobre, com Qomqomgila, o Rico, e Qomoqoa, a Rica, que faz cobres, *Kwa. T.*, III, p. 50; e liga o todo com uma ave branca (sol), filha da ave-trovão, que entende o cobre, que se transforma em mulher, a qual dá origem a dois gémeos que compreendem o cobre, *Kwa. T.*, III, pp. 61 a 67.

⁽²⁴¹⁾ Cada cobre tem o seu nome. «Os grandes cobres que têm nomes», dizem os discursos kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 348, 349, 350. Lista dos nomes de cobres, infelizmente sem indicação do clã perpetuamente proprietário, *ibid.*, p. 344. Estamos bastante bem informados sobre os nomes dos grandes cobres kwakiutl. Eles mostram os cultos e crenças que lhes estão ligados. Um tem o título de «Lua» (tribo dos Nisqa), *Ethn. Kwa.*, p. 856. Outros têm o nome do espírito que encarnam, e que os deu. Ex. a Dzonoqoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1421; reproduzem-lhe a figura. Outros têm os nomes dos espíritos fundadores dos totens: um cobre chama-se «rosto de castor», *Ethn.*

própria, o seu valor próprio⁽²⁴²⁾ no pleno sentido da palavra, mágico e económico, permanente, perpétuo sob as vicissitudes dos *potlatch* em que passam e mesmo para além das destruições parciais ou completas⁽²⁴³⁾.

Têm, para além disso, uma virtude atractiva que chama os outros cobres, como a riqueza atrai a riqueza, como as dignidades implicam as

Kwa., p. 1427; um outro, «leão do mar», *ibid.*, p. 494. Outros nomes fazem simplesmente alusão à forma, «cobre em T», ou «Quarto-crescente», *ibid.*, p. 862. Outros chamam-se simplesmente «Grande cobre», *ibid.*, 1289, «Cobre que soa», *ibid.*, p. 962 (igualmente nome de um chefe). Outros nomes fazem alusão ao *potlatch* que encarnam e de que concentram o valor. O nome do cobre Maxtoselem é «aquele de que os outros têm vergonha». Cf. *Kwa. T.* III, p. 452, n. 1: «eles têm vergonha das suas dívidas» (dívidas: *gagim*). Outro nome, «causa-querela», *Ethn. Kwa.*, pp. 893, 1026, etc.

Sobre os nomes dos cobres tlingit, v. SWANTON, *Tlingit*, pp. 421, 405. A maior parte destes nomes são totémicos. Para os nomes dos cobres haída e tsimshian não conhecemos senão aqueles que têm o mesmo nome que os chefes, seus proprietários.

⁽²⁴²⁾ O valor dos cobres entre os Tlingit variava conforme a sua espessura e cifrava-se em número de escravos, *Tl. M. T.*, pp. 337, 260, p. 131 (Sitka e Skidegate, etc., Tsimshian), Tate, em BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 540; cf. *ibid.*, p. 336. Princípio equivalente: (Haída), SWANTON, *Haida*, p. 146.

Boas estudou bastante bem a maneira como cada cobre aumenta de valor com a série dos *potlatch*; por exemplo: por volta de 1906-1910 a riqueza efectiva em cobre Lesaxalayo era equivalente a: 9000 mantas de lã, no valor de 4 dólares cada, 50 canoas, 6000 capas, 260 pulseiras de prata, 60 pulseiras de ouro, 70 brincos em ouro, 40 máquinas de costura, 25 fonógrafos, 50 máscaras, e o arauto diz: «Para o príncipe Laqwagila, vou dar todas estas pobres coisas.» *Ethn. Kwa.*, p. 1352; cf. *ibid.*, 1. 28, onde o cobre é comparado a um «corpo de baleia».

⁽²⁴³⁾ Sobre o princípio da destruição, v. mais atrás. No entanto, a destruição dos cobres parece ser de um carácter particular. Entre os Kwakiutl faz-se por pedaços, quebrando em cada *potlatch* um novo pedaço. E é questão de honra tentar reconquistar, no decurso de outros *potlatch*, cada um dos bocados, e de os ligar de novo logo que não falte nenhum. Um cobre deste género aumenta de valor, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 334.

Em todo o caso, gastá-los, quebrá-los, é matá-los, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, 1. 8 e 9. A expressão geral é «lançá-los ao mar»; ela é também comum aos Tlingit, *Tl. M. T.*, p. 63; p. 399, canto nº 43. Se estes cobres não se afundam, se eles não desaparecem, não morrem, é porque são falsos, são feitos de madeira, nadam à superfície. (História de um *potlatch* de Tsimshian contra Haída, *Tsim. Myth.*, p. 369.) Partidos, diz-se que eles estão «mortos sobre a praia» (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 564 e n. 5.

honras, a possessão dos espíritos e as belas alianças⁽²⁴⁴⁾, e inversamente. Vivem e têm um movimento autónomo⁽²⁴⁵⁾ e arrastam⁽²⁴⁶⁾ os outros cobres. Um deles⁽²⁴⁷⁾, entre os Kwakiutl, é chamado mesmo o «arrastador de cobres», e a fórmula descreve como os cobres se acumulam em torno dele ao mesmo tempo que o nome do seu proprietário é «propriedade que se desloca para mim». Um outro nome frequente dos cobres é o de «aquele que traz propriedades». Entre os Haída, os Tlingit, os cobres são um «forte» em torno da princesa que os traz⁽²⁴⁸⁾; noutros lugares, o chefe que os possui⁽²⁴⁹⁾ é tornado invencível.

⁽²⁴⁴⁾ Parece que entre os Kwakiutl havia duas espécies de cobres: os mais importantes, que não saem da família, que só se podem quebrar para os refundir, e outros que circulam intactos, de menos valor e que parecem servir de satélites aos primeiros. Ex. BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 564, 579. A posse destes cobres secundários, entre os Kwakiutl, corresponde sem dúvida à dos títulos nobiliários e das posições sociais de segunda ordem com os quais viajam, de chefe para chefe, de família para família, entre as gerações e os sexos. Parece que os grandes títulos e os grandes cobres permanecem fixados ao interior dos clãs e das tribos pelo menos. Seria aliás difícil que fosse de outra maneira.

⁽²⁴⁵⁾ Um mito haída do *potlatch* do chefe Hayas relata como um cobre cantava: «Esta coisa é muito má. Prende Gomsíwa (nome de uma cidade e de um herói); em torno do pequeno cobre, há muitos cobres.» *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 760. Trata-se de um «pequeno cobre» que se torna «grande» por si mesmo e em torno do qual outros se agrupam. Cf. mais atrás o cobre-salmão.

⁽²⁴⁶⁾ Num canto de criança, *Ethn. Kwa.*, p. 1312, 1. 3, 1. 14, «os cobres com os grandes nomes dos chefes das tribos juntar-se-ão em torno dele». Os cobres são supostos «cair por si mesmos na casa do chefe» (nome de um chefe haída, SWANTON, *Haida*, p. 274, E). Eles «encontram-se na casa», são «coisas lisas que aí se juntam», *Ethn. Kwa.*, p. 701.

⁽²⁴⁷⁾ V. o mito do «Trazedor de cobres» no mito do «Convidador» (Qoexsot' enox), *Kwa. T.* III, p. 248, 1. 25, 1. 26. O mesmo cobre é chamado «trazedor de propriedades», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415. O canto secreto do nobre que tem o título de Convidador é:

«O meu nome será "propriedade que se dirige para mim", por causa do meu "trazedor" de propriedades.»

«Os cobres dirigem-se para mim por causa do "trazedor" de cobres.»

O texto kwakiutl diz exactamente «L' aqwagila», o «fazedor de cobres», e não simplesmente «o trazedor».

⁽²⁴⁸⁾ Ex. num discurso de *potlatch* tlingit, *Tl. M. T.*, p. 379; (Tsimshian) o cobre é um «escudo», *Tsim. Myth.*, p. 385.

⁽²⁴⁹⁾ Num discurso a propósito de doações de cobres em honra de um filho recentemente iniciado, «os cobres dados são uma "armadura", uma "armadura de propriedade"», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 557. (Fazendo alusão aos cobres suspensos em torno do pescoço.) O título do jovem é aliás Yaqois, «portador de propriedade».

Eles são as «coisas lisas divinas»⁽²⁵⁰⁾ da casa. Muitas vezes o mito identifica-as todas, identifica-os todos, os espíritos doadores dos cobres⁽²⁵¹⁾, os proprietários dos cobres e os próprios cobres⁽²⁵²⁾. É impossível discernir o que faz a força de um, do espírito e da riqueza do outro: o cobre fala, resmunga⁽²⁵³⁾; pede para ser dado, destruído, é ele que é coberto de mantas para ser aquecido, do mesmo modo que se agasalha o chefe sob as mantas que ele deve distribuir⁽²⁵⁴⁾.

⁽²⁵⁰⁾ Um ritual importante, por ocasião da clausura das princesas púberes kwakiutl, manifesta muito bem estas crenças: elas levam cobres e conchas de abalone e nessa altura elas próprias tomam o título dos cobres, de «coisas lisas e divinas, que se encontram na casa». É dito então que «elas e os seus maridos terão facilmente cobres», *Ethn. Kwa.*, p. 701. «Cobres em casa» é o título da irmã de um herói awikenog, *Kwa. T.*, III, p. 430. Um canto de rapariga nobre kwakiutl prevendo uma espécie de *svaymavara* – uma escolha do casado à hindu, pertencendo talvez ao mesmo ritual – exprime-se assim: «Estou sentada sobre cobres. A minha mãe prepara o meu enxoval para quando eu tiver “pratos da casa”, etc.», *Ethn. Kwa.*, p. 1314.

⁽²⁵¹⁾ Os cobres são muitas vezes idênticos aos espíritos. É o tema bem conhecido do escudo e do brasão heráldico animado. Identidade do cobre e da «Dzonoqoa» e da «Qominoqa», *Ethn. Kwa.*, pp. 1421, 860. Cobres há que são animais totémicos, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 460. Noutros casos, são apenas atributos de certos animais míticos. «O gamo de cobre» e as suas «armações em cobre» desempenham um papel nas festas de Verão kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 630, 631; cf. p. 729: «Grandeza sobre o seu corpo» (literalmente, riqueza sobre o seu corpo). Os Tsimshian consideram os cobres como «cabelos de espíritos», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 326; como «excrementos de espíritos» (catálogo de temas, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 837); garras da toupeira-fêmea, *ibid.*, p. 563. Os cobres são usados pelos espíritos num *potlatch* que dão entre si, *Tsim. Myth.*, p. 285; *Tlingit T. M.*, p. 51. Os cobres «agradam-lhes». Para comparações, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 846.

⁽²⁵²⁾ Canto de Neqapenken (Face de Dez Côvados): «Eu sou peças de cobre, e os chefes das tribos são cobres partidos», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 482; cf. p. 667, para o texto e para uma tradução literal.

⁽²⁵³⁾ O cobre Dandalayu «resmunga na sua casa» para ser dado, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 662 (discurso). O cobre Maxtoslem «implorava que o não partissem». As mantas com que o pagamos «aquecem-no», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 572. Lembra-se que ele tem o título de «Aquele que os outros cobres têm vergonha de olhar». Um outro cobre participa no *potlatch* e «tem vergonha», *Ethn. Kwa.*, p. 882, l. 32.

Um cobre haïda (MASSET), *Haïda Texts, Jesup*, VI, p. 689, propriedade do chefe «Aquele cuja propriedade faz barulho», canta depois de ter sido quebrado: «Apodrecerei aqui, arrastei muita gente» (para a morte, por causa dos *potlatch*).

⁽²⁵⁴⁾ Os dois rituais do doador ao donatário enterrados sob pilhas ou caminhando sobre pilhas de mantas são equivalentes: num caso é-se superior, num outro caso, inferior à sua própria riqueza.

Mas, por outro lado, é, ao mesmo tempo que os bens⁽²⁵⁵⁾, a riqueza e a sorte que se transmite. É o seu espírito, são os seus espíritos auxiliares que tornam o iniciado possuidor de cobres, de talismãs, que são eles mesmos meios de adquirir: cobres, riquezas, posição social, e finalmente espíritos, todas as coisas equivalentes, aliás. No fundo, quando se considera simultaneamente os cobres e as outras formas permanentes de riqueza que são igualmente objecto de entesouramento e de *potlatch* alternados, máscaras, talismãs, etc., todas são confundidas com o seu uso e com o seu efeito⁽²⁵⁶⁾. Através delas obtêm-se as posições sociais: é porque se obtém a riqueza que se obtém o espírito; e este, por sua vez, possui o herói vencedor dos obstáculos; e então ainda, esse herói faz-se pagar os seus transe xamanísticos, as suas danças rituais, os serviços do seu governo. Tudo se relaciona, se confunde; as coisas têm uma personalidade e as personalidades são de algum modo coisas permanentes do clã. Títulos,

⁽²⁵⁵⁾ *Observação geral.* Sabemos bastante bem como e porquê, no decurso de que cerimónias, despesas e destruições se transmitem os bens no Noroeste americano. Todavia, estamos mal informados ainda sobre as formas que reveste o próprio acto da tradição das coisas, em particular dos cobres. Esta questão deveria ser objecto de um inquérito. O pouco que conhecemos é extremamente interessante e marca certamente a ligação da propriedade e dos proprietários. Não somente o que corresponde à cessão de um cobre se chama «pôr o cobre à sombra do nome» de alguém e a sua aquisição «dá peso» ao novo proprietário entre os Kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 349; não somente entre os Haïda, para manifestar que se compra uma terra, levanta-se um cobre, *Haïda T. M.*, p. 68; mas também entre eles, os cobres são usados por percussão como em direito romano: toca-se com eles nas pessoas a quem se dão; ritual atestado numa história (Skidegate), *ibid.*, p. 432. Neste caso, as coisas tocadas pelo cobre são-lhe anexadas, são «mortas», por ele; isto é, aliás, um ritual de «paz» e de «dádiva».

Os Kwakiutl têm, pelo menos num mito (BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 383 e 385; cf. p. 677, l. 10), guardada a recordação de um rito de transmissão que se encontra entre os Esquimós: o herói morde tudo o que dá. Um mito haïda descreve como a Mulher-Rato «lambia» o que dava, *Haïda Texts, Jesup*, VI, p. 191.

⁽²⁵⁶⁾ Num rito de casamento (quebrar a canoa simbólica), canta-se:

«Vou partir e fazer em pedaços o monte Stevens.

Farei dele pedras para o meu fogo (cacos).

Vou partir [sair] e partir o monte Qatsai

Farei dele pedras para o meu fogo.

Riqueza está a correr para ele, da parte dos grandes chefes.

Riqueza está a correr para ele de todos os lados;

todos os grandes chefes se vão fazer proteger por ele.»

talismãs, cobres e espíritos dos chefes são homónimos e sinónimos⁽²⁵⁷⁾, da mesma natureza e da mesma função. A circulação dos bens segue a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimónias e das danças, até a das piadas e das injúrias. No fundo ela é a mesma. Se damos as coisas e as retribuimos é porque *nos* damos e *nos* retribuimos «respeitos» – dizemos ainda «delicadezas». Mas também é que damos a *nós mesmos* ao darmos aos outros, e, se damos a *nós mesmos*, é porque «devemos» a *nós mesmos* – nós e o nosso bem – aos outros.

(²⁵⁷) São, aliás, normalmente idênticos, pelo menos entre os Kwakiutl. Certos nobres são identificados com os seus *pottatch*. O principal título do principal chefe é mesmo simplesmente Maxwa, que quer dizer «grande *pottatch*», *Ethn. Kwa.*, pp. 972, 976, 805. Cf. no mesmo clã os nomes «doadores de *pottatch*», etc. Numa outra tribo da mesma nação, entre os Dzawadeenoxu, um dos títulos principais é o de «Polas». V. *Kwa. T.*, III, p. 43, para a sua genealogia. O principal chefe dos Heiltsuq está em relação com o espírito Qominoqa, a Rica, e tem o nome de «Fazedor de riquezas», *ibid.*, pp. 427, 424. Os príncipes Qaqtsenoqu têm «nomes de Verão», isto é, nomes de clãs que designam exclusivamente «propriedades», nomes em «yaq»: «propriedade sobre o corpo», «grande propriedade», «tendo propriedade», «lugar de propriedade», *Kwa. T.*, III, p. 191; cf. p. 187, l. 14. Uma outra tribo kwakiutl, os Naqoatq, dá por título ao seu chefe «Maxwa» e «Yaxlem», «*pottatch*», «propriedade»; este nome figura no mito do «Corpo de pedra». (Cf. Costas de Pedras, filho da Dama Fortuna, Haïda.) O espírito diz-lhe: «O teu nome será «Propriedade», Yaxlem.» *Kwa. T.*, III, p. 215, l. 39.

Do mesmo modo, entre os Haïda, um chefe tem o nome «Aquele que não se pode comprar» (o cobre que o rival não pode comprar). SWANTON, *Haida*, p. 294, XVI, l. O mesmo chefe tem também o título «Todos misturados», isto é, «reunião de *pottatch*», *ibid.*, n° 4. Cf. mais acima os títulos «Propriedades na casa».

PRIMEIRA CONCLUSÃO

Deste modo, em quatro grupos importantes de populações, encontrámos: primeiro, em dois ou três grupos, o *pottatch*; depois, a razão principal e a forma normal do próprio *pottatch*; e mais ainda, para além deste, e em todos estes grupos, a forma arcaica da troca: a das dádivas apresentadas e retribuídas. Além disso, identificámos a circulação das coisas nessas sociedades com a circulação dos direitos e das pessoas. Poderíamos em rigor parar aqui. O número, a extensão, a importância destes factos autorizam-nos plenamente a conceber um regime que deve ter sido o de uma enorme parte da humanidade durante uma fase muito longa de transição e que subsiste ainda noutros lugares, que não apenas nos povos que acabamos de descrever. Permitem-nos conceber que este princípio da *troca-dádiva deve ter sido o das sociedades que ultrapassaram a fase da «prestação total»* (de clã a clã, e de família a família) *e que no entanto ainda não chegaram ao contrato individual puro, ao mercado onde corre o dinheiro, à venda propriamente dita e sobretudo à noção do preço calculado em moeda pesada e titulada.*

**SOBREVIVÊNCIAS DESTES PRINCÍPIOS
NOS DIREITOS ANTIGOS
E NAS ECONOMIAS ANTIGAS**

Todos os factos precedentes foram recolhidos no domínio da Etnografia. Além disso, estão localizados nas sociedades que povoam as margens do Pacífico⁽¹⁾. Servimo-nos vulgarmente deste género de factos a título de curiosidade ou, em rigor, de comparação, para medirmos o quanto as nossas sociedades se afastam ou se aproximam destes géneros de instituições a que chamamos «primitivas».

No entanto, têm um valor sociológico geral, já que nos permitem compreender um momento da evolução social. Além disso, têm também um alcance em história social. Instituições deste tipo têm realmente fornecido a transição para as nossas formas de direito e de economia, e podem servir para explicar historicamente as nossas próprias sociedades. A moral e a prática das trocas usadas pelas sociedades que precederam imediatamente as nossas conservam ainda vestígios mais ou menos importantes de todos os princípios que acabamos de analisar. Pensamos poder demonstrar, com efeito, que os nossos direitos e as nossas economias emanaram de instituições similares às precedentes⁽²⁾.

Vivemos em sociedades que distinguem nitidamente (a oposição é agora criticada pelos próprios juristas) os direitos reais e os direitos pessoais, as pessoas e as coisas. Esta separação é fundamental: constitui a própria condição de uma parte do nosso sistema de propriedade, de alienação e de troca. Ora, ela é alheia ao direito que acabamos de estudar. Do mesmo modo, as nossas civilizações, desde as civilizações semita, grega e romana, distinguem entre a obrigação e

⁽¹⁾ Naturalmente sabemos que têm uma outra extensão (v. mais adiante na "Conclusão") e é apenas provisoriamente que a investigação se interrompe aqui.

⁽²⁾ Meillet e Henri Lévy-Bruhl, bem como o nosso saudoso Huvelin, deram-nos indicações preciosas para a secção que se vai seguir.

a prestação não gratuita, por um lado, e a dádiva, por outro. Mas estas distinções não serão bastante recentes nos direitos das grandes civilizações? Não passaram estas por uma fase anterior, em que não possuíam essa mentalidade fria e calculista? Não praticaram elas até esses usos da dádiva permutada onde se fundem pessoas e coisas? A análise de alguns aspectos dos direitos indo-europeus vai permitir-nos mostrar que eles próprios atravessaram realmente este avatar. Em Roma, são vestígios deles que vamos encontrar. Nas Índias e na Germânia, serão exactamente esses direitos, ainda vigorosos, que veremos funcionar numa época relativamente recente.

I

DIREITO PESSOAL E DIREITO REAL
(DIREITO ROMANO MUITO ANTIGO)

A comparação destes direitos arcaicos tanto com o direito romano anterior à época, relativamente remota, em que entra realmente na História⁽³⁾, como com o direito germânico, na época em que ele aí entra, explica estes últimos. Em particular, permite pôr de novo uma das questões mais controversas da história do direito, a teoria do *nexum*⁽⁴⁾.

Num trabalho que fez mais do que esclarecer o assunto, Huvelin comparou o *nexum* do *wadium* germânico, e em geral das «garantias

(3) Sabe-se que para além das reconstituições hipotéticas das Doze Tábuas e de alguns textos de leis conservados através de inscrições, apenas possuímos fontes muito pobres para tudo quanto respeita aos quatro primeiros séculos do direito romano. No entanto, não adoptaremos a atitude hipercrítica de LAMBERT, «L'Histoire traditionnelle des Douze Tables» (*Mélanges Appleton*), 1906. Mas há que convir que uma grande parte das teorias dos romanistas, e mesmo a dos próprios «antiquários» romanos, são de tratar como hipóteses. Permitimo-nos acrescentar uma outra hipótese à lista.

(4) Huvelin e Girard (*Manuel élem. de droit romain*, p. 354) parecem-nos, de todos os pontos de vista, bem perto da verdade. A teoria de Huvelin propomos apenas um complemento e uma objecção. A «*clause d'injures*» (*Magie et Droit ind.*, p. 28; cf. «Injuria», *Mél. Appleton*), em nossa opinião, não é unicamente mágica. É um caso muito nítido, um vestígio, dos antigos direitos de *potlatch*. O facto de um ser devedor e o outro credor torna este superior com a faculdade de injuriar o seu oposto, o seu obrigado. Donde uma série considerável de relações para as quais chamamos a atenção (cf. *Amée Sociologique*, tomo I, 1923-1924), a propósito das *Joking relationships*, «analogias para fazer troça» em particular Winnebago (Sioux).

suplementares» (Togo, Cáucaso, etc.) dadas na ocasião de um contrato; depois comparou tudo isto com a magia simpática e com o poder que dá à outra parte toda a coisa que esteve em contacto com o contratante. Mas esta última explicação só é válida para uma parte dos factos. A garantia mágica é apenas possível, e ela mesma não é senão a consequência da natureza e do carácter espiritual da coisa dada. Em primeiro lugar, a garantia suplementar e em particular o *wadium* germânico⁽⁵⁾ são mais do que trocas de objectos, mesmo mais do que objectos de vida destinados a estabelecer uma influência mágica possível. A coisa dada em garantia é em geral desprovida de valor: por exemplo, as bengalas trocadas, a *stips* na estipulação do direito romano⁽⁶⁾, e a *festuca notata* na estipulação germânica; mesmo os arras, de origem semita, são mais do que adiantamentos. São coisas; elas mesmas animadas. Sobretudo, são ainda resíduos das antigas dádivas obrigatórias, devidas por reciprocidade; os contratantes estão ligados por elas. A este título, essas trocas suplementares exprimem por convenção esse vaivém das almas e das coisas confundidas entre elas⁽⁷⁾. O *nexum*, o «vínculo» de direito vem das coisas tanto como dos homens.

(5) Esta interpretação da palavra *stips* tem por fundamento a de Isidoro de Sevilha, V, pp. 24, 30. V. HUVELIN, «Stips, stipulatio, etc.» (*Mélanges Fadda*), 1906. GIRARD, *Manuel*, p. 507, n. 4, segundo Savigny, opõe os textos de Varrão e de Festo a esta interpretação figurada e simplista. Mas Festo, depois de ter, com efeito, dito *stipulus, firmus*, deve ter, numa frase em parte infelizmente destruída, falado de um «[...] defixus», talvez pau enfiado na terra (cf. o lançamento da vara por ocasião de uma venda de terra nos contratos da época de Hamurábi na Babilónia, v. CUQ, «Étude sur les contrats, etc.», *Nouvelle Revue historique du Droit*, 191, p. 467).

(6) Não entramos na discussão dos romanistas; mas acrescentamos algumas observações às de Huvelin e de Girard a propósito do *nexum*. 1º A palavra em si vem de *nectere* e, a propósito desta última, Festo (*ad verb.*; cf. s. v. *obnectere*) conservou um dos raros documentos dos Pontífices que chegaram até nós: *Napuras stramentis nectito*. O documento faz evidentemente alusão ao tabu de propriedade, indicado por vínculos de palha. Portanto, a coisa *tradita* estava ela própria marcada e ligada, e vinha ao *accipiens* carregada desse laço. Ela podia pois ligá-lo. — 2º O indivíduo que se torna *nexus* é o recebedor, o *accipiens*. Ora, a fórmula solene do *nexum* supõe que ele seja *emptus*, comprado, traduzimos nós vulgarmente. Mas (v. mais adiante) *emptus* quer dizer realmente *acceptus*. O indivíduo que recebeu a coisa está, ele mesmo, ainda mais do que ligado, aceite pelo empréstimo: porque ele recebeu a coisa e recebeu o lingote de cobre que o empréstimo lhe dá para além da coisa. Discute-se a questão de saber se, nesta operação, há *damnatio, mancipatio*, etc. (GIRARD, *Man.*, p. 503). Sem tomar partido nesta questão, pensamos que todos estes termos são relativamente

O próprio formalismo prova a importância das coisas. Em direito romano dos quirites, a transmissão dos bens – e os bens essenciais eram os escravos e o gado, mais tarde as terras – não tinha nada, de profano, de simples. A transmissão é sempre solene e recíproca⁽¹⁾; faz-se ainda em grupo: as cinco testemunhas, pelo menos amigas, mais o «avaliador». É misturada com todo o tipo de considerações estranhas às nossas concepções puramente jurídicas e puramente económicas modernas. O *nexum* que ela estabelece está ainda cheio, como bem observou Huvelin, dessas representações religiosas que ele apenas

sinónimos (cf. a expressão *nexo mancipioque* e a de *emit mancipioque accepit* das inscrições (vendas de escravos). E nada é mais simples que esta sinonímia, uma vez que o único facto de ter aceite alguma coisa de alguém nos torna por isso obrigados: *damnatus, emptus, nexus*. – 3º Parece-nos que os romanistas, e mesmo Huvelin, não deram comumente atenção suficiente a um pormenor do formalismo do *nexum*: o destino do lingote de bronze, do *aes nexum* tão discutido por Festo (*ad verb. nexum*). Este lingote, aquando da formação do *nexum*, é dado pelo *tradens* ao *accipiens*. Mas – julgamos nós –, quando este se liberta, não só cumpre a prestação prometida ou entrega a coisa ou o preço, mas sobretudo com a mesma balança e as mesmas testemunhas, retribui esse mesmo *aes* ao empréstador, ao vendedor, etc. Então compra-o, recebe-o por sua vez. Este rito da *solutio* do *nexum* é-nos perfeitamente descrito por GAIUS, III, 174 (o texto está bastante reconstituído; adoptamos a lição recebida de GIRARD, cf. *Manuel*, p. 501, n.; cf. *ibid.*, 751). Numa venda a pronto, os dois actos passam-se, por assim dizer, ao mesmo tempo, ou com intervalos muito curtos, e o símbolo duplo aparecia menos que numa venda a prazo ou num empréstimo operado solenemente; e foi por isso que não nos apercebemos do duplo jogo. Mas ele estava lá, de qualquer modo. Se a nossa interpretação é exacta há realmente, para além do *nexum* que vem das formas solenes, para além do *nexum* que vem da coisa, um outro *nexum* que vem desse lingote alternadamente dado e recebido, e pesado com a mesma balança, *hanc tibi libram primam postremamque*, pelos dois contratadores, ligados assim alternadamente. – 4º Aliás, suponhamos por momentos que podíamos representar para nós um contrato romano antes que fosse possível servirmo-nos da moeda de bronze, e mesmo desse lingote pesado, ou mesmo ainda desse pedaço de cobre moldado, o *aes flatum* que representava uma vaca (sabe-se que as primeiras moedas romanas foram cunhadas pela *gentes* e, representando gado, foram sem dúvida títulos que comprometiam o gado das *gentes*). Suponhamos uma venda em que o preço é pago em gado real ou figurado. Basta dar-mo-nos conta de que a entrega desse gado-preço, ou da sua figuração, aproximava os contratantes – em particular o vendedor do comprador; como numa venda ou numa qualquer entrega de gado, o comprador, ou o último possessor fica, pelo menos por algum tempo (vícios redibitórios, etc.) em contacto com o vendedor ou o possessor precedente (v. os factos de direito hindu e de folclore).

⁽¹⁾ VARRÃO, *De re rustica*, II, p. 1, 15.

exagerou ao considerá-las exclusivamente mágicas. Naturalmente, o contrato mais antigo do direito romano, o *nexum*, está já desligado da essência dos contratos colectivos e desligado também do sistema das antigas dádivas que comprometem. A pré-história do sistema romano das obrigações não poderá talvez nunca ser escrita com certeza. Não obstante, pensamos poder indicar em que sentido se poderia procurar. Há seguramente um vínculo nas coisas, para além dos vínculos mágicos e religiosos, os das palavras e dos gestos do formalismo jurídico.

Este vínculo é ainda marcado por alguns velhos termos do direito dos Latinos e dos povos itálicos. A etimologia de um certo número desses termos parece apontar neste sentido. Indicamos o que se segue a título de hipótese.

Ao princípio, seguramente, as próprias coisas possuíam uma personalidade e uma virtude.

As coisas não são os seres inertes que o direito de Justiniano e os nossos direitos entendem ser. Em primeiro lugar, fazem parte da família: a família romana compreende as *res* e não somente as pessoas. Temos a definição da mesma coisa também no *Digesto*⁽¹²⁾, e é muito notável que, quanto mais remoto na antiguidade, mais o sentido da palavra *familia* denota as *res* que dela fazem parte até designar mesmo os víveres e os meios de vida da família⁽¹³⁾. A melhor etimologia da palavra *familia* é sem dúvida aquela que a aproxima⁽¹⁴⁾ do sânscrito *dhaman*, casa.

Além disso, as coisas eram de duas espécies. Distingua-se entre a *familia* e a *pecunia*, entre as coisas da casa (escravos, cavalos, mulas,

⁽¹²⁾ Sobre *familia*, v. *Dig.*, I, XVI, *de verb. sign.*, nº 195, § 1. *Familiae appellatio*, etc., e *in res* e *in personas diducitur*, etc. (Ulpiano). Cf. Isidoro de SEVILHA, XV, 9, 5. Em direito romano, até uma época muito tardia, a acção em divisão da herança chamou-se *familiae erciscundae*, *Dig.*, XI, II. Ainda no *Código*, III, XXXVIII. Inversamente *res* iguala *familia*; nas *Doze Tábuas*, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Cf. GIRARD, *Textes de droit romain*, p. 869, n.; *Manuel*, p. 322; CUQ, *Institutions*, I, p. 37. GAIUS, II, 224, reproduz este texto dizendo *super familia pecuniaque*. *Familia* iguala *res* et *substantia*, ainda no *Código* (JUSTINIANO), VI, XXX, 5. Cf. ainda *familia rustica e urbana*, *Dig.*, I, XVI, *de verb. sign.*, nº 166.

⁽¹³⁾ CÍCERO, *De Orat.*, 56; *Pro Coecina*, VII. – TERÊNCIO, *Decem dierum vix mihi est familia*.

⁽¹⁴⁾ WALDE, *Lat. etymol. Wörterb.*, p. 70. Walde hesita quanto à etimologia que propõe, mas não há que hesitar. No máximo, a *res* principal, o *mancipium* por excelência da família é o escravo *mancipium* cujo outro nome *famulus* tem a mesma etimologia que *familia*.

burros) e o gado que vivia nos campos longe dos estábulos⁽¹⁵⁾. E distinguia-se também entre as *res Mancipi* e as *res nec Mancipi*, conforme as formas de venda⁽¹⁶⁾. Para umas, que constituem as coisas preciosas, inclusive os imóveis e mesmo as crianças, só pode existir alienação segundo as fórmulas da *mancipatio*⁽¹⁷⁾, da tomada (*capere*) em mãos (*manu*). Discute-se muito para saber se a distinção entre *familia* e *pecunia* coincidia com a distinção das *res Mancipi* e das *res nec Mancipi*. Para nós, tal coincidência – na sua origem – não oferece a menor dúvida. As coisas que escapam à *mancipatio* são precisamente o gado miúdo dos campos e a *pecunia*, o dinheiro, cuja ideia, nome e forma derivavam do gado. Dir-se-ia que os *veteres* romanos fazem a mesma distinção que aquelas que acabamos de observar em terras tsimshian e kwakiutl, entre os bens permanentes e essenciais da «casa» (como se diz ainda na Itália e em França) e as coisas que passam: os víveres, o gado das longínquas pradarias, os metais, o dinheiro, o qual, em suma, até os filhos não emancipados podiam comerciar.

Em seguida, a *res* não deve ter sido, no princípio, a coisa bruta e apenas tangível, o objecto simples e passivo de transacção em que se tornou. Parece que a melhor etimologia é aquela que compara com a palavra sânscrita *rah*, *ratih*⁽¹⁸⁾, dádiva, presente, coisa agradável. A *res* deve ter sido, antes de mais, aquilo que dá prazer ao outro⁽¹⁹⁾. Além disso, a coisa é sempre marcada, com o selo, com a marca de

⁽¹⁵⁾ Sobre a distinção *familia pecunia* que atestada pelos *sacrae leges* (v. FESTO, *ad verbum*) e por numerosos textos, V. GIRARD, *Textes*, p. 841, n. 2; *Manuel*, pp. 274, 263, n. 3. É certo que a nomenclatura nem sempre foi muito segura mas, contrariamente ao aviso de Girard, pensamos que foi antigamente, no princípio, que houve uma distinção muito precisa. A divisão encontra-se aliás em osco, *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, l. 13).

⁽¹⁶⁾ A distinção das *res Mancipi* e das *res nec Mancipi* apenas desapareceu do direito romano no ano 532 da nossa era, por uma revogação expressa do direito quiritário.

⁽¹⁷⁾ Sobre a *mancipatio*, v. mais adiante. O facto de ela ter sido requerida, ou lícita na menor das hipóteses, até uma época tão tardia prova com que dificuldade a *familia* se desfazia das *res Mancipi*.

⁽¹⁸⁾ Sobre esta etimologia, v. WALDE, p. 650, *ad verb.* Cf. *rayih*, propriedade, coisa preciosa, talismã; cf. avéstico *rae*, *rayyi*, mesmo sentido; cf. irlandês antigo *rath*, «presente gracioso».

⁽¹⁹⁾ A palavra que designa a *res* em osco é *egmo*, cf. *Lex Bant.*, l. 6, 11, etc. Walde liga *egmo* a *egere*, é a «coisa que nos falta». É bastante possível que as antigas línguas itálicas tenham tido duas palavras correspondentes e antitéticas para designar a coisa que se dá e que proporciona prazer, *res*, e a coisa que nos falta, *egmo*, e que esperamos.

propriedade da família. Compreende-se, assim, que destas coisas *Mancipi*, a transmissão solene⁽²⁰⁾, *mancipatio*, crie um vínculo de direito. Porque, entre as mãos do *accipiens*, ela continua a ser ainda, em parte, por um momento, da «família» do primeiro proprietário; permanece-lhe vinculada e vincula o actual possuidor até que este fique desvinculado pela execução do contrato, isto é, pela transmissão compensatória da coisa, do preço ou serviço que vinculará, por sua vez, o primeiro contratante.

COMENTÁRIO

A noção da força inerente à coisa nunca abandonou, aliás, o direito romano em dois pontos: o roubo, *furtum*, e os contratos *re*.

No que diz respeito ao roubo⁽²¹⁾, as acções e obrigações que ele implica são nitidamente devidas ao poder da coisa. Ela tem uma *aeterna auctoritas* em si mesma⁽²²⁾, que se faz sentir quando é roubada e para sempre. Sob este aspecto, a *res* romana não difere da propriedade hindu ou haída⁽²³⁾.

Os contratos *re* formam quatro dos contratos mais importantes do direito: empréstimo, depósito, garantia e comodato. Um certo número de contratos sem designação própria – em particular aqueles que pensamos terem estado, tal como a venda, na origem do próprio contrato: a dádiva e a troca⁽²⁴⁾ – também são igualmente ditos *re*. Mas isto era inevitável. Com efeito, tanto nos nossos direitos actuais, como no direito romano, é impossível sair⁽²⁵⁾ das mais antigas regras do direito: é necessário que haja coisa ou serviço para que haja

⁽²⁰⁾ V. mais à frente o texto entre as n. 39 e 40.

⁽²¹⁾ V. HUVELIN, «Furtum» (*Mélanges Girard*), pp. 159 a 175; *Étude sur le Furtum. I. Les sources*, p. 272.

⁽²²⁾ Expressão de uma lei muito antiga, *Lex Atinia*, conservada por AULUGELLE, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei oeterna auctoritas esto*. Cf. extractos de ULPiano, III, pp. 4 e 6; cf. HUVELIN, *Magie et Droit individuel*, p. 19.

⁽²³⁾ V. mais adiante. Entre os Haída, o roubado apenas precisa de pôr um prato à porta do ladrão e a coisa é geralmente devolvida.

⁽²⁴⁾ GIRARD, *Manuel*, p. 265. Cf. *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initum obligationi proebet*.

⁽²⁵⁾ *Mod. Regul.*, em *Dig.*, XLVI, VII, *de Obl. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit*.

dádiva e é necessário que a coisa ou o serviço obriguem. É evidente, por exemplo, que a revogabilidade da doação por motivo de ingratidão, que é de direito romano recente⁽²⁶⁾, mas que é constante nos nossos direitos, é uma instituição de direito normal, natural pode dizer-se.

Mas estes factos são parciais e apenas fazem prova para determinados contratos. A nossa tese é mais geral. Pensamos que não pôde haver, nas épocas muito antigas do direito romano, um só momento em que o acto da *traditio* de uma *res* não tenha sido – mesmo para além das palavras e dos escritos – um dos momentos essenciais. O direito romano hesitou sempre, aliás, acerca desta questão⁽²⁷⁾. Se, por um lado, ele proclama que a solenidade das trocas, e pelo menos o contrato, é necessária como prescrevem os direitos arcaicos que nós descrevemos, se ele dizia *nunquam nuda traditio transfert dominium*, proclamava também, ainda numa época tão tardia como a de Diocleciano⁽²⁸⁾ (298 d.C.): *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur*. A *res*, prestação ou coisa, é um elemento essencial do contrato.

Quanto ao mais, são questões muito debatidas, são problemas de vocabulário e de conceitos e, face à pobreza das fontes antigas, estamos muito mal colocados para os resolver.

Até este ponto, estamos bastante seguros do que afirmamos. Todavia, é talvez permitido ir mais longe e indicar aos juristas e aos linguistas um caminho onde se pode ainda desenvolver uma investigação e no fim da qual se pode talvez imaginar todo um direito já desmoronado aquando da lei das Doze Tábuas e provavelmente muito antes. Outros termos de direito sem ser *familia* e *res* prestam-se a um estudo aprofundado. Vamos esboçar uma série de hipóteses, não sendo cada uma delas talvez muito importante, mas cujo conjunto não deixa de formar um corpo de bastante peso.

Quase todos os termos do contrato e da obrigação, e um certo número das fórmulas desses contratos, parecem ligar-se a esse sistema de vínculos espirituais criados pelo peso bruto da *traditio*.

⁽²⁶⁾ JUSTINIANO (em 529 d. C.), *Código*, VIII, LVI, 10.

⁽²⁷⁾ GIRARD, *Manuel*, p. 308.

⁽²⁸⁾ PAUL, *Dig.*, XLI, I, 31, 1.

⁽²⁹⁾ *Código*, II, III, *De pactis*, 20.

O contratante ao princípio é *reus*⁽³⁰⁾; é antes de mais o homem que recebeu a *res* de outrem e se torna, por isso, o seu *reus*, isto é, o indivíduo que lhe está vinculado pela própria coisa, quer dizer, pelo seu espírito⁽³¹⁾. A etimologia já foi proposta. Foi frequentemente eliminada como não tendo qualquer sentido; ela tem, pelo contrário, um que é bastante claro. Com efeito, como faz notar Hirn⁽³²⁾, *reus* é originalmente um genitivo em *os* de *res* e substitui *rei-jos*. É o homem que está possuído pela coisa. É verdade que Hirn e Walde que o reproduz⁽³³⁾ traduzem aqui *res* por «processo» e *rei-jos* por «implicado no processo»⁽³⁴⁾. Mas esta tradução é arbitrária, dando a entender que o termo *res* é, antes de mais, um termo processual. Pelo contrário, se se aceitar a nossa derivação semântica, toda a *res* e toda a *traditio* de *res* sendo objecto de um «negócio», de um «processo» público, compreender-se-á que o sentido de «implicado no processo» seja, pelo contrário, um sentido secundário. Por maioria de razão, o sentido de culpado para *reus* é ainda mais derivado e nós traçaríamos de novo a genealogia dos sentidos e do modo directamente inverso daquela que vulgarmente se segue. Diríamos: 1º) o indivíduo possuído pela coisa; 2º) o implicado no processo causado pela *traditio* da

⁽³⁰⁾ Sobre o sentido da palavra *reus*, culpado, responsável, v. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, 3ª ed., p. 189. A interpretação clássica provém de uma espécie de *a priori* histórico que faz do direito civil e em particular criminal o direito primitivo, e que vê nos direitos reais e nos contratos fenómenos modernos e sofisticados. E seria tão simples deduzir os direitos do próprio contrato!

⁽³¹⁾ *Reus* pertence, aliás, tanto à língua da religião (v. WISSOWA, *Rel. u. Kultus der Römer*, p. 320, n. 3 e 4) como à do direito: *voti reus*, *Enéide*, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligati* (SERVIUS, *Ad AEn.*, IV, v. 699). O equivalente de *reus* é *voti damnatus* (VIRGÍLIO, *Egl.*, V, v. 80); e isto é bem sintomático uma vez que *damnatus* = *nexus*. O indivíduo que fez um voto está exactamente na posição daquele que prometeu ou recebeu uma coisa. Ele é *damnatus* até ao momento em que se desobrigue.

⁽³²⁾ *Indo-germ. Forsch.*, XIV, p. 131.

⁽³³⁾ *Lat. Etymol. Wörterb.*, p. 651, *ad verb. reus*.

⁽³⁴⁾ É a interpretação dos mais velhos juristas romanos (CÍCERO, *De Or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur*); tinham sempre o sentido *res* = processo presente no espírito. Mas ela tem esse interesse de guardar a recordação do tempo das Doze Tábuas, II, 2, em que *reus* não designa apenas o acusado mas as duas partes em qualquer processo, o *actor* e o *reus* dos processos recentes. Festus (*ad verb. reus*, cf. outro fragmento «*pro utroque ponitur*»), comentando as Doze Tábuas, cita dois muito velhos jurisconsultos romanos sobre este assunto. Cf. ULPIANO no *Dig.*, II, XI, 2,3, *alteruter ex litigatoribus*. As duas partes estão igualmente vinculadas pelo processo. Há lugar para supor que elas estavam igualmente vinculadas pela coisa, antigamente.

coisa; 3º) finalmente, o culpado e o responsável⁽³⁵⁾. Deste ponto de vista, todas as teorias do «quase-delito», origem do contrato, do *nexum* e da *actio*, ficam um pouco mais claras. O simples facto de *ter a coisa* coloca o *accipiens* num estado incerto de quase-culpabilidade (*damnatus*, *nexus*, *aere obaerātus*), de inferioridade espiritual, de desigualdade moral (*magister*, *minister*)⁽³⁶⁾ em relação ao entregador (*tradens*).

Ligamos igualmente a este sistema de ideias um certo número de traços muito antigos da forma ainda praticada se não compreendida da *mancipatio*⁽³⁷⁾, da compra-venda que virá a ser a *emptio venditio*⁽³⁸⁾, no

(35) A noção de *reus*, responsável por uma coisa, tornado responsável pela coisa, é ainda muito familiar aos muito velhos juriscultos romanos que Festus cita (*ad verb.*), «*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur, ... reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*», etc. Festus faz evidentemente alusão à modificação do sentido dessas palavras nesse sistema de caução a que se chama correlatividade; mas os antigos autores falavam de outra coisa. Aliás, a correlatividade (ULPIANO no *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, e o título *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*) guardou o sentido deste vínculo, e com ele, «os seus amigos e parentes» correlativos.

(36) Na *Lex Bantia*, em osco, *minstreis* = *minoris partis* (I, 19), é a parte que sucumbe ao processo. De tal modo, o sentido destes termos nunca foi perdido nos dialectos itálicos!

(37) Os romanistas parecem fazer remontar muito alto a divisão: *mancipatio* e *emptio venditio*. Na época das *Doze Tábuas* e provavelmente bastante depois, é pouco verosímil que tenha havido contratos de venda que tenham sido puros contratos consensuais, como ficaram a ser pouco depois num tempo que podemos datar, aproximadamente, na época de Q. M. Scaevola. As *Doze Tábuas* empregam a expressão *venum dicit* precisamente para designar a venda mais solene que se possa fazer e que, certamente, se não poderia operar senão por *mancipatio*, a de um filho (*Doze Tábuas*, IV, 2). Por outro lado, pelo menos para as coisas *mancipi*, nesta época a venda opera-se exclusivamente, enquanto contrato, por uma *mancipatio*; todos estes termos são sinónimos. Os Antigos guardavam a recordação desta confusão. V. POMPÓNIO, *Digesto*, XI, VII, *de statuliberis*: «*quoniam Lex XII T., emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*». Inversamente, a palavra *mancipatio* designou durante muito tempo, até à época das *Actions de la Loi*, actos que são simples contratos consensuais, como a *fiducia*, com a qual é às vezes confundida. V. documentos em GIRARD, *Manuel*, p. 345; cf. p. 299. Mesmo *mancipatio*, *mancipium* e *nexum* foram, sem dúvida, num dado momento muito mais antigo da história, empregues bastante indiferentemente.

Todavia, reservando esta sinonímia, consideramos naquilo que se segue exclusivamente a *mancipatio* das *res* que fazem parte da *familia* e partimos do princípio conservado por ULPIANO, XIX, 3 (cf. GIRARD, *Manuel*, p. 303): «*mancipatio... propria alienatio rerum Mancipi*».

(38) Para VARRÃO, *De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; XI, 104, a fórmula de *emptio* compreende a *mancipatio*.

muito antigo direito romano. Em primeiro lugar, prestemos atenção ao facto de ela comportar sempre uma *traditio*⁽³⁹⁾. O primeiro detentor, *tradens*, manifesta a sua propriedade, desliga-se solenemente da sua coisa, entrega-a e assim compra o *accipiens*. Em segundo lugar, a esta operação corresponde a *mancipatio* propriamente dita. Aquele que recebe a coisa toma-a nas suas mãos e não só a reconhece aceite mas reconhece-se a si mesmo como vendido até pagamento. Existe o hábito, na linha dos prudentes Romanos, de considerar apenas uma *mancipatio* e de a entender apenas como uma tomada de posse, mas há várias tomadas de posse simétricas, de coisas e de pessoas, na mesma operação⁽⁴⁰⁾.

Discute-se, por outro lado, e desde há muito tempo, a questão de saber se a *emptio venditio*⁽⁴¹⁾ corresponde a dois actos separados ou a um só. Como se pode ver, damos uma outra razão para se dizer que são dois que se devem contar, embora se possam seguir quase imediatamente na venda a dinheiro. Tal como, nos direitos mais primitivos, existe a dádiva, depois a dádiva retribuída, também há em direito romano antigo o pôr em venda, e depois o pagamento. Nestas condições, não há qualquer dificuldade em compreender todo o sistema e até, para além dele, a estipulação⁽⁴²⁾.

Com efeito, quase basta reparar nas fórmulas solenes de que nos servimos: a de *mancipatio*, respeitante ao lingote de bronze, a da aceitação do ouro do escravo que se volta a comprar⁽⁴³⁾ (este ouro

(39) Pode mesmo imaginar-se que esta *traditio* se acompanhava de ritos do género daqueles que nos são conservados no formalismo da *manumissio* da libertação do escravo que é suposto comprar-se a si próprio. Estamos mal informados sobre os gestos das duas partes na *mancipatio* e, por outro lado, é perfeitamente notável que a fórmula da *manumissio* (FESTO, s. v. *puri*) seja no fundo idêntica à da *emptio venditio* do gado. Talvez que, depois de ter tomado nas suas mãos a coisa que ia entregar, o *tradens* lhe batesse com a sua mão. Pode comparar-se o *vus rave*, a palmada sobre o porco (ilhas Banks, Melanésia) e a palmada das nossas feiras sobre as ancas do animal vendido. Mas trata-se de hipóteses que não nos permitiríamos se os textos, e em particular o de Gaio, não estivessem, neste preciso local, cheios de lacunas que a descoberta de manuscritos preencherão sem dúvida um dia.

Lembremos também que encontrámos um formalismo idêntico ao da «percussão» com o cobre brasonado, entre os Haída, v. mais atrás.

(40) V. mais atrás observações sobre o *nexum*.

(41) CUQ, *Institutions juridiques des Romains*, t. II, p. 454.

(42) V. mais atrás. A *stipulatio*, a troca das duas partes da vara, corresponde não apenas a antigas fianças, mas também a antigas dádivas suplementares.

(43) FESTO, *ad manumissio*.

«deve ser puro, probó, profano», *puri, probi, profani*); elas são idênticas. Além disso, elas são ambas ecos de fórmulas da mais velha *emptio*, a do gado e a do escravo, que nos foi conservada sob a sua forma do *jus civile*⁽⁴⁴⁾. O segundo detentor só aceita a coisa isenta de vícios e sobretudo de vícios mágicos; e ele só a aceita porque pode retribuir ou compensar, pagar o preço. De notar as expressões: *reddit pretium, reddere*, etc., em que aparece ainda o radical *dare*⁽⁴⁵⁾.

Aliás, Festo conservou-nos claramente o sentido do termo *emere* (comprar) e até da fórmula de direito que ele exprime. Diz ainda: «*abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*» (s. v. *abemito*) e volta aliás a este sentido: «*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*» (s. v. *emere*), o que é, aliás, o sentido da palavra indo-europeia à qual se liga a própria palavra latina. *Emere* é tomar, aceitar qualquer coisa de alguém⁽⁴⁶⁾. O outro termo da *emptio venditio* parece igualmente fazer ressoar uma outra música jurídica que não a dos prudentes Romanos⁽⁴⁷⁾, para os quais só havia troca e doação quando não existia preço e moeda, sinais da venda. *Vendere*, originariamente *venundare*, é uma palavra composta de tipo arcaico⁽⁴⁸⁾, pré-histórico. Sem dúvida alguma, compreende nitidamente um elemento *dare*, que lembra a dádiva e a transmissão. Quanto ao outro elemento, parece claramente ir buscar um termo indo-europeu que significava já não a venda mas o preço de venda: *wub*, sânscrito *vasnah*, que Hirn⁽⁴⁹⁾ comparou, aliás, a uma palavra búlgara que significa dote, preço de compra da mulher.

⁽⁴⁴⁾ V. VARRÃO, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5; 2, 5, 11; *sanos, noxis solutos*, etc.

⁽⁴⁵⁾ Notar também as expressões *mutui datio*, etc. Na realidade, os Romanos não tinham outra palavra senão *dare*, dar, para designar todos esses actos que consistem na *traditio*.

⁽⁴⁶⁾ WALDE, *ibid.*, p. 253.

⁽⁴⁷⁾ *Dig.*, XVIII, 1 - 33, Extractos de Paulo.

⁽⁴⁸⁾ Sobre as palavras deste tipo, v. ERNOUT, «Credo-Cradhâ» (*Mélanges Sylvain Lévi*, 1911). Ainda um caso de identidade como para *res* e tantas outras palavras dos vocabulários jurídicos italo-célticos e indo-iranianos. Notemos as formas arcaicas de todas estas palavras: *tradere, reddere*.

⁽⁴⁹⁾ V. WALDE, *ibid.*, s. v. *Vendere*.

É mesmo possível que o muito antigo termo de *licitatio* conserve uma recordação da equivalência da guerra e da venda (em leilão): «*Licitati in mercando sive pugnando contententes*», diz ainda Festus, *ad verb. Licistati*; comparar a expressão tlingit, kwakiutl: «guerra de propriedade».

OUTROS DIREITOS INDO-EUROPEUS

Estas hipóteses respeitantes ao muito antigo direito romano são mais de ordem pré-histórica. O direito e a moral e a economia dos Latinos devem ter tido estas fórmulas, mas elas foram esquecidas quando as suas instituições entraram na história. Foram precisamente os Romanos e os Gregos⁽⁵⁰⁾ que, talvez após os Semitas do Norte e do Oeste⁽⁵¹⁾, inventaram a distinção dos direitos pessoais e dos direitos reais, separado a venda da dádiva e da troca, isolado a obrigação moral e o contrato, e sobretudo concebido a diferença que há entre ritos, direitos e proveitos. Foram eles que, através de uma verdadeira, grande e venerável revolução, ultrapassaram toda essa moralidade envelhecida e essa economia da dádiva demasiado incerta, demasiado dispendiosa e demasiado sumptuosa, cheia de considerações de pessoas, incompatível com um desenvolvimento do mercado, do comércio e da produção e, no fundo, na época, antieconómica.

Além do mais, toda a nossa reconstituição não passa de uma hipótese verosímil. Todavia, o seu grau de probabilidade cresce pelo facto de outros

⁽⁵⁰⁾ Não estudámos suficientemente o direito grego, ou antes, aquilo que sobreviveu do direito que deve ter precedido as grandes codificações dos Jônios e dos Dórios, para poder dizer se verdadeiramente os diferentes povos gregos ignoraram ou conheceram essas regras da dádiva. Seria necessário rever toda uma literatura a propósito de questões variadas: dádivas, casamentos, fianças, (v. GERNET, *Revue des Études grecques*, 1917; cf. VINOGRADOFF, *Outlines of the History of jurisprudence*, I, p. 235), hospitalidade, juro e contratos, e mesmo assim não encontraríamos mais do que fragmentos. Eis, no entanto, um deles: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1123 a 3, a propósito do cidadão magnânimo e das suas despesas públicas e privadas, dos seus direitos e dos seus encargos, menciona as recepções de estrangeiros, as embaixadas, como eles gastam, e acrescenta: «As dádivas têm qualquer coisa de análogo às consagrações» (cf. mais atrás, Tsimshian).

Dois outros direitos indo-europeus vivos apresentam instituições deste género: o albanês e o dos ossetas. Limitamo-nos a referir as leis ou decretos modernos que proíbem ou limitam entre estes povos os excessos das dilapidações em caso de casamento, morte, etc., ex. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, p. 187, n.

⁽⁵¹⁾ Sabe-se que quase todas as fórmulas do contrato são atestadas pelos papiros aramaicos dos Judeus de Philae no Egipto, século V antes da nossa era. V. COWLEY, *Aramic Papyri*, Oxford, 1923. São também conhecidos os trabalhos de Ungnad sobre os contratos babilónios (v. *Année*, XII, HUVELIN, p. 508, e CUQ, «Études sur les contrats de l'époque de la 1^{re} Dynastie babylonienne» (*Nouv. Rev. Hist. du Dr.*, 1910).

direitos indo-europeus, direitos verídicos e escritos, terem seguramente conhecido, em épocas ainda históricas, relativamente próximas de nós, um sistema do género daquele que descrevemos nessas sociedades oceânicas e americanas, a que chamamos vulgarmente primitivas, e que são quando muito arcaicas. Podemos, pois, generalizar com alguma segurança.

Os dois direitos indo-europeus que melhor conservaram estes vestígios são o direito germânico e o direito hindu. São também aqueles de que possuímos numerosos textos.

II

DIREITO HINDU CLÁSSICO⁽³²⁾

TEORIA DA DÁDIVA

N. B. – Há uma dificuldade bastante grave quando nos servimos dos documentos hindus jurídicos. Os códigos e os livros épicos que a eles se

⁽³²⁾ O direito hindu antigo chega ao nosso conhecimento através de duas séries de recolhas de redacção bastante tardia em comparação com o resto das Escrituras. A série mais antiga é constituída pelos *Dharmasutra* aos quais Bühler atribui uma data anterior ao budismo (*Sacred Laws em Sacred Books of the East*, intr.). Mas não é certo que um certo número destes *sutra* – se não a tradição que os fundamenta – não seja posterior ao budismo. Em todo o caso, fazem parte daquilo a que os hindus chamam a *Çruti*, a Revelação. A outra série é a da *smrti*, a Tradição, ou dos *Dharmaçastra*: Livros da lei de que o principal é o famoso código de Manu, sendo este só dificilmente posterior aos *sutra*.

Contudo, servimo-nos de preferência de um longo documento épico que tem, na tradição brâmane, um valor de *smrti* e de *çastra* (tradição e lei ensinada). O *Anuçasanaparvan* (livro XIII do *Mahabharata*) é muito mais explícito sobre a moral da dádiva do que os livros de lei. Por outro lado, tem tanto valor como estes e a mesma inspiração. Em particular, parece que na base da sua redacção está a tradição da escola brâmane dos Manava, que é a mesma sobre a qual se apoia o próprio Código de MANU (v. BÜHLER, *The laws of Manu*, in *Sacred Books of the East*, pp. LXX e segs.). Aliás, dir-se-ia que este *parvan* e Manu se citam um ao outro.

Em todo o caso, este último documento é inapreciável. Livro enorme de uma enorme epopeia da dádiva, *dana-dharmakathanam*, como diz o comentário, ao qual mais de um terço do livro, mais de quarenta «lições são consagradas». Além disso, este livro é extremamente popular na Índia. O poema conta como ele foi recitado de maneira trágica a Yudhisthira, o grande rei, encarnação de Dharma, a Lei, pelo grande rei-vidente Bhisma, deitado sobre o seu leito de flechas no momento da sua morte.

Citamo-lo doravante assim: *Anuç.*, e indicamos em geral as duas referências: número do verso e número do verso por *adhyaya*. Os caracteres de transcrição são substituídos pelos caracteres em itálico.

equiparam em autoridade foram redigidos pelos brâmanes e, pode dizer-se, se não para eles, pelo menos em seu proveito, precisamente na época do seu triunfo⁽³³⁾. Apenas nos mostram um direito teórico. Assim, é somente por um esforço de reconstituição, com a ajuda dos numerosos testemunhos que eles contêm, que podemos entrever o que eram o direito e a economia das duas outras castas, *ksatriya* e *vaiçya*. Na aparência, a teoria, «a lei da dádiva» que vamos descrever, o *danadharmā*, apenas se aplica realmente aos brâmanes, à maneira como eles o solicitam, o recebem... restituindo-o só pelos seus serviços religiosos, e também à maneira como a dádiva lhes é devida. Naturalmente, é este dever de dar aos brâmanes que é o objecto de numerosas prescrições. É provável que existissem muitas outras relações entre gente nobre, entre famílias principescas, e, no interior das numerosas castas e raças, entre a gente comum. Dificilmente as adivinhamos. Mas não importa. Os factos hindus têm uma dimensão considerável.

A Índia antiga, imediatamente depois da colonização ariana, era com efeito duplamente um país de *potlatch*⁽³⁴⁾. Em primeiro lugar, o *potlatch* encontra-se

⁽³³⁾ Vários traços tornam evidente que, se não as regras, pelo menos as redacções das *çastras* e das epopeias são posteriores à luta contra o budismo de que falam. Isto é, em todo o caso, certo para o *Anuçasanaparvan* que está repleto de alusões a esta religião. (V. em particular o *Adhyaya*, 120). Talvez mesmo – de tal forma a data das redacções definitivas pode ser tardia – se pudesse encontrar uma alusão ao cristianismo, precisamente a propósito da teoria das dádivas, no mesmo *parvan* (*adhyaya* 114, verso 10), onde Vyasa acrescenta: «Tal é a lei ensinada com subtileza (*nipunena*, Calcutá) (*naipunena*, Bombaim)»: «que ele não faça aos outros o que é contrário ao seu eu, eis o *dharma* (a lei) resumido» (verso 5673). Mas, por outro lado, não é impossível que os brâmanes, estes fazedores de fórmulas e provérbios, tenham podido chegar por si próprios a semelhante invenção. De facto, o verso precedente (verso 9 = 5672) tem um andamento profundamente brâmane: «Tal outro guia-se pelo desejo (e engana-se). Na renúncia e na dádiva, na felicidade e na desventura, no prazer e desprazer, é trazendo a si (ao seu eu) (as coisas) que o homem as mede, etc.» O comentário de Nilakantha é formal e muito original, não cristão: «Como cada um se conduz em comparação com os outros, assim (se conduzem os outros em comparação com ele). É sentindo de que forma aceitaria ele próprio uma recusa depois de ter solicitado... etc., que o indivíduo vê o que é necessário dar.»

⁽³⁴⁾ Não queremos dizer que, desde uma época muito antiga, a da redacção do *Rig Veda*, os Árias que chegaram à Índia do Nordeste não tenham conhecido o mercado, o mercador, o preço, a moeda, a venda (v. ZIMERN, *Altindisches Leben*, pp. 257 e segs.): *Rig Veda*, IV, 24, 9. Sobretudo o *Atharva Veda* não é alheio a esta economia. O próprio Indra é um mercador. (*Hymne*, III, 15, empregado em *Kauçika-sutra*, VII, 1; VII, 10 e 12, num ritual de homem que vai para uma venda. Ver entretanto *dhanada*, *ibid.*, V, 1, e *vajin*, epíteto de Indra, *ibid.*)

Também não queremos dizer que o contrato teve apenas esta origem na Índia, parte real, parte pessoal e parte formal da transmissão dos bens, e que a Índia não tenha conhecido outras formas de obrigação, por exemplo, o quase-delito. Apenas procuramos demonstrar isto: a subsistência, a par destes direitos, de um outro direito, de uma outra economia e de uma outra mentalidade.

ainda em dois grandes grupos que antigamente eram muito mais numerosos e formaram o substrato de uma grande parte da população da Índia: as tribos do Assam (tibeto-birmanes) e as tribos de origem munda (austro-asiáticas). Temos até o direito de supor que a tradição destas tribos é a que subsistiu num cenário brâmanes⁽⁵⁵⁾. Por exemplo, poderíamos ver os vestígios⁽⁵⁶⁾ de uma instituição comparável à *indjok* bataque e aos outros princípios de hospitalidade incómoda nas regras que proíbem comer sem ter convidado o hóspede inesperado: «ele (aquele que come) sem participação do seu amigo come veneno *halahalah*». Por outro lado, instituições do mesmo género, se não da mesma espécie, deixaram alguns vestígios no mais antigo Veda. E como os encontramos em quase todo o mundo indo-europeu⁽⁵⁷⁾, temos razões para crer que também os Arianos os traziam para a Índia⁽⁵⁸⁾. As duas correntes confluíram numa época

⁽⁵⁵⁾ Em particular, deve ter havido – como há ainda nas tribos e nações aborígenes – prestações totais de clãs e de aldeias. A interdição feita aos brâmanes (*Vasistha*, 14, 10, e *Gautama*, XIII, 17, MANU, IV, 217) de aceitar o que quer que seja «de multidões» e sobretudo de participar num festim oferecido por elas, visa certamente costumes deste género.

⁽⁵⁶⁾ *Anuç.*, verso 5051 e verso 5045 (= *Adh.* 104, versos 98 e 95): «que ele não consuma líquido cuja essência é extraída... nem sem dele fazer dádiva àquele que está sentado à mesa com ele» (comentário: e que ele fez sentar e que deve comer com ele).

⁽⁵⁷⁾ Por exemplo o *adanam*, dádiva que fazem os amigos aos pais do jovem tonsurado ou do jovem iniciado, à noiva e ao noivo, etc., é idêntico, mesmo no título ao *gaben*, germânico de que falamos mais à frente (v. os *grhyasutra* (rituais domésticos –, OLDENBERG, *Sacred Books*, no índice a respeito destes diversos títulos).

Outro exemplo, a honra que provém dos presentes (de alimentação), *Anuç.*, 122, versos 12, 13 e 14: «Honrados, eles honram; ornamentados, eles ornamentam. "É um doador aqui e ali – diz-se", de todos os lados, ele é glorificado.» (*Anuç.*, verso 5850.)

⁽⁵⁸⁾ Um estudo etimológico e semântico permitiria, aliás, obter aqui resultados análogos aos que obtivemos acerca do direito romano. Os mais velhos documentos védicos fervilham de termos cujas etimologias são ainda mais claras do que as dos termos latinos e que implicam todas, mesmo aquelas que dizem respeito ao mercado e à venda, um outro sistema onde trocas, dádivas e apostas substituíam os contratos em que pensamos normalmente quando falamos destas coisas. Frequentemente se tem notado a incerteza (aliás geral em todas as línguas indo-europeias) dos sentidos do termo sânscrito que traduzimos por dar: *da*, e dos seus derivados infinitamente numerosos. Ex. *ada*, receber, tomar, etc.

Escolhamos ainda, por exemplo, os dois termos védicos que melhor designam o acto técnico da venda; são eles: *parada çulkaya*, vender a um preço, e todos os termos derivados do verbo *pan*, ex. *pani*, mercador. Apesar de *parada* compreender *da*, dar, *çulka*, que tem na verdade o sentido técnico do latim *pretium*, quer dizer uma coisa bastante diferente: significa, não apenas valor e preço, mas ainda: preço de combate, preço da noiva, salário do serviço sexual, imposto, tributo. E *pan* que deu, desde o *Rig Veda*, o termo *pani* (mercador, avaro, cúpido e um nome dos estrangeiros), e o nome da moeda,

que quase se pode definir como, contemporânea dos períodos posteriores ao Veda e à colonização das duas grandes planícies dos dois grandes rios – o Indo e o Ganges. Sem dúvida, também, que estas duas correntes se reforçaram uma à outra. Deste modo, logo que deixamos os tempos védicos da literatura, encontramos esta teoria tão extraordinariamente desenvolvida como estes costumes: o *Mahabharata* – a história de um gigantesco *potlatch*; o jogo de dados dos Kauravas contra os Pandavas; os torneios e escolha de noivas por Draupadi, irmã e esposa poliandra dos Pandavas⁽⁵⁹⁾. Outras repetições do mesmo ciclo lendário se encontram entre os mais belos episódios da epopeia; por exemplo, o romance de Nala e de Damayanti conta, tal como o *Mahabharata*, a construção de uma casa, um jogo de dados, etc...⁽⁶⁰⁾ Mas tudo é desfigurado pelo aspecto literário e teológico da narrativa.

Aliás, a nossa presente demonstração não nos obriga a dosear essas origens múltiplas e a reconstruir hipoteticamente o sistema completo⁽⁶¹⁾. De igual modo, a quantidade de classes que nele estavam interessadas, a época

pana (mais tarde a famosa *karsapana*), etc., quer dizer vender, assim como jogar, apostar, bater-se por alguma coisa, dar, trocar, arriscar, ousar, ganhar, pôr em jogo. Além disso, não é sem dúvida necessário supor que *pan*, honrar, louvar, apreciar, seja um verbo diferente do primeiro. *Pana*, moeda, quer dizer também: a coisa que se vende, o salário, o objecto da aposta e do jogo, a casa de jogos e até o albergue que substituiu a hospitalidade. Todo este vocabulário liga ideias que apenas estão ligadas no *potlatch*; tudo revela o sistema original que serviu para conceber o sistema ulterior da venda propriamente dita. Mas não prossigamos esta tentativa de reconstrução por etimologia. Ela não é necessária no caso da Índia e conduzir-nos-ia, sem dúvida, para longe do mundo indo-europeu.

⁽⁵⁹⁾ V. resumo da epopeia em *Mhbh. Adiparvan*, leit. 6.

⁽⁶⁰⁾ V. por ex. a lenda de Hariçandra, *Sabhaparvan, Mahbh.*, livro II, leit. 12; outro ex. *Virata Parvan*, leit. 72.

⁽⁶¹⁾ É preciso convir que, sobre o assunto principal da nossa demonstração, a obrigação de restituir, encontramos poucos factos no direito hindu, salvo talvez MANU, VIII, 213. Mesmo o mais claro consiste na regra que o proíbe. Parece que, na origem, o *çraddha* funerário, o banquete dos mortos que os brâmanes tanto desenvolveram, era uma ocasião de convidar e de retribuir os convites. Ora, é formalmente proibido proceder assim. *Anuç.*, versos 4311, 1315 = XIII leit. 90, v. 43 e segs.: «Aquele que apenas convida amigos para o *çraddha* não vai para o céu. Não se devem convidar nem amigos nem inimigos, mas neutros, etc.» O salário dos sacerdotes oferecido aos sacerdotes que são amigos, tem o nome de demoníaco (*piçaca*), v. 4316. Esta interdição constitui sem dúvida uma verdadeira revolução em comparação com usos correntes. Mesmo o poeta jurista a liga a um momento e a uma escola determinados (*Vaikhanaśa Çruti*, *ibid.*, verso 4323 = leit. 90, verso 51). Os demónios brâmanes encarregaram com efeito os duendes e os manes de restituir os presentes que lhes são feitos. O comum mortal continuou sem dúvida alguma a convidar os seus amigos para o banquete funerário. Aliás, ainda assim é actualmente na Índia. O brâmane, esse, não restituía, não convidava e até, no fundo, não aceitava. Contudo, os seus códigos deixaram-nos bastantes documentos para ilustrar o nosso caso.

em que ele floriu, não têm necessidade de ser muito definidas num trabalho de comparação. Mais tarde, por razões que aqui não nos dizem respeito, este direito desapareceu, salvo a favor dos brâmanes; mas pode dizer-se que ele esteve certamente em vigor, durante seis a dez séculos, do século VIII antes da nossa era ao segundo ou terceiro da nossa era. E isso é suficiente: a epopeia e a lei brâmane movem-se ainda dentro da velha atmosfera: os presentes ainda são obrigatórios, as coisas têm virtudes especiais e fazem parte das pessoas humanas. Limitemo-nos a descrever estas formas de vida social e a estudar as suas razões. A simples descrição será bastante demonstrativa.

A coisa dada produz a sua recompensa nesta vida e na outra. Aqui, engendra automaticamente para o doador uma coisa como ela⁽⁶²⁾: não está perdida, reproduz-se; além, encontra-se a mesma coisa, aumentada. O alimento dado é alimento que voltará neste mundo ao doador; é alimento, o mesmo, que terá no outro mundo; e é ainda o mesmo alimento, nos seus renascimentos sucessivos⁽⁶³⁾: a água, os poços e as fontes que se dão protegem contra a sede⁽⁶⁴⁾; o vestuário, o ouro, as sombrinhas, as sandálias que permitem caminhar sobre o solo escaldante, retornam a vós neste mundo e no outro. A terra que vós haveis doado e que produz as suas colheitas para outro faz, entretanto, crescer as vossas vantagens neste mundo e no outro e nos renascimentos futuros. «Como o crescimento da Lua se faz dia-a-dia, da mesma maneira a dádiva de terra uma vez feita aumenta de ano a ano (de colheita em colheita).»⁽⁶⁵⁾ A terra engendra searas, rendimentos e impostos, minas, gado. A dádiva que dela é feita enriquece com estes mesmos produtos o doador e o donatário⁽⁶⁶⁾. Toda esta teologia jurídico-econômica se desenvolve

⁽⁶²⁾ *Vas. Dh. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 a 19 = MANU, IV, 229 s., Cf. *Anuç.*, todas as leituras de 64 a 69 (com citações de *Paraçara*). Toda esta parte do livro parece ter por base uma espécie de litania; ela é meio astrológica e principia por um *danakalpa*, leit. 64, determinando as constelações sob as quais isto ou aquilo deve ser dado por tal ou tal, a tal ou tal.

⁽⁶³⁾ *Anuç.*, 3212; mesmo aquela que se oferece aos cães ou ao *çudra*, «aquele que coze para o cão» (*susqui* coze o cão) *çvapaka* (= leit. 63, verso 13. Cf. *ibid.*, verso 45 = v. 3243, 3248).

⁽⁶⁴⁾ V. os princípios gerais sobre a maneira como se encontram as coisas dadas nos renascimentos sucessivos (XIII, leit. 145, versos 1-8, versos 23 e 30). As sanções relativas ao avaro são expostas na mesma leitura, versos 15 a 23. Em particular, ele «renasce numa família pobre».

⁽⁶⁵⁾ *Anuç.*, 3135; cf. 3162 (= leit. 62, versos 33, 90).

⁽⁶⁶⁾ Verso 3162, (= *ibid.*, verso 90).

em magníficos adágios sem fim, em inúmeros centões versificados, e nem os códigos nem as epopeias esgotam este assunto⁽⁶⁷⁾.

A terra, o alimento, tudo o que se dá é, aliás, personificado; são seres vivos com quem se dialoga e que tomam parte no contrato. Querem ser dados. A terra falou em tempos ao herói solar, a Rama, filho de Jamadagni; e quando ele ouviu o seu canto, deu-a toda ao próprio *rsi Kaçyapa*; ela dizia⁽⁶⁸⁾, na sua linguagem sem dúvida antiga:

Recebe-me (donatário)

dá-me (doador)

dando-me obter-me-ás de novo.

e acrescentava, falando desta vez uma linguagem brâmane um pouco insípida: «neste mundo e no outro, o que é dado é de novo adquirido». Um código⁽⁶⁹⁾ muito velho diz que *Anna*, o próprio alimento deificado, proclamou o seguinte verso:

Aquele que, sem me dar aos deuses, aos manes, aos seus servidores e aos seus hóspedes, (me) consome preparada e, na sua loucura, (assim) engole veneno, eu consumo-o, eu sou a sua morte.

⁽⁶⁷⁾ No fundo, todo este *parvan*, este canto do *Mahabharata* é uma resposta à seguinte questão: Como obter a Fortuna, *Çri*, deusa instável? Uma primeira resposta é que *Çri* habita entre as vacas, na sua bosta e na sua urina, onde as vacas, essas deusas, lhe permitiram residir. É por isso que fazer dádiva de uma vaca assegura a felicidade (leit. 82). Uma segunda resposta fundamentalmente hindu, e que é mesmo a base de todas as doutrinas morais da Índia, ensina que o segredo da Fortuna e da Felicidade está (leit. 163) em dar, em não guardar, em não procurar a Fortuna, mas em distribuí-la, para que ela volte para nós, neste mundo, espontaneamente, sobre a forma do bem que nós fizemos, e no outro mundo. Renunciar a si, adquirir apenas para dar. Eis a lei da natureza e a origem do verdadeiro lucro (verso 5657 = leit. 112, verso 27). «Cada qual deve pagar os seus dias férteis distribuindo alimentos.»

⁽⁶⁸⁾ O verso 3136 (= leit. 62, verso 34) chama a esta estância uma *gâtha*. Ela não é um *çloka*; provém assim de uma tradição antiga. Além disso, creio, o primeiro semiverso *mamevadatha, mam dattha, mam dativa mamevapsyaya* (verso 3137 = leit. 62, verso 35), pode muito bem isolar-se do segundo. Aliás, o verso 3132 isola-o de antemão (leit. 62, verso 30). «Como uma vaca corre para o seu vitelo, as tetas cheias deixando cair leite, assim a terra bendita corre para o doador de terras.»

⁽⁶⁹⁾ *Baudhayana Dh. su.*, 11, 18, contemporâneo evidente não apenas destas regras de hospitalidades mas também do Culto do Alimento, donde, podemos dizer que ele é contemporâneo das formas posteriores da região védica e que durou até ao vixnuísmo, no qual foi integrado.

Mas àquele que oferece o agnihotra, cumpre o vaiçvadeva⁽⁷⁰⁾, e come em seguida – em contentamento, em pureza e em fé – o que resta depois de ter alimentado aqueles que deve alimentar, para esse eu torno-me ambrósia e ele desfruta-me.

Está na natureza do alimento ser partilhado; não o partilhar com outro é «matar a sua essência», destruí-lo para si e para os outros. Tal é a interpretação ao mesmo tempo materialista e idealista que o bramanismo deu da caridade e da hospitalidade⁽⁷¹⁾. A riqueza é feita para ser dada. Se não houvesse brâmanes para a receber, «vã seria a riqueza dos ricos»⁽⁷²⁾.

Aquele que come o alimento sem saber mata-o e este, comido, mata-o a ele⁽⁷³⁾.

A avareza interrompe o círculo do direito, dos méritos, dos alimentos, renascendo perpetuamente uns dos outros.

⁽⁷⁰⁾ Sacrifícios brâmanes da época védica tardia. Cf. *Baudh. Dh. su.*, 11, 6, 41 e 42. Cf. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.

⁽⁷¹⁾ Toda a teoria é exposta na famosa conversa entre o *rsi* Maitreya e Vyasa, encarnação do próprio *Kṛṣṇa dvaipaayana* (*Anuç.*, XIII, 120 e 121). Toda esta conversa onde encontramos vestígios da luta do bramanismo contra o budismo, v. sobretudo o verso 5802 (= XIII, 12, verso 10) deve ter alcance histórico e fazer alusão a uma época em que o crixnaísmo venceu. Mas a doutrina que é ensinada é sem dúvida a da antiga teologia brâmane e talvez mesmo a da moral nacional mais antiga da Índia... de antes dos Árias.

⁽⁷²⁾ *Ibid.*, verso 5831 (leit. 121, verso 11).

⁽⁷³⁾ *Ibid.*, verso 5832 (= 121, verso 12). Deve ler-se *annam* de acordo com a edição de Calcutá e não *artham* (Bombaim). O segundo semiverso é obscuro e sem dúvida mal transmitido. Contudo, significa qualquer coisa. «Este alimento que ele come, naquilo que é um alimento, está o assassino que é morto, o ignorante.» Os dois versos seguintes são também enigmáticos, mas exprimem mais claramente a ideia e fazem alusão a uma doutrina que deveria ter um nome, o nome de um *rsi*: verso 5834 = *ibid.*, 14, «o sensato, o sábio, comendo do alimento, fá-lo renascer, ele, mestre – e, por sua vez, o alimento fá-lo renascer a ele» (5863). «Eis o desenvolvimento (das coisas). Porque o que é o mérito do doador, é o mérito do donatário (e vice-versa), pois aqui há apenas uma roda rodando para um só lado.» A tradução de Pratâp (*Mahâbhârata*) é muito parafraseada, mas fundada aqui em excelentes comentários e mereceria ser traduzida (salvo um erro que a desfeia, *evam janayati*, verso 14; é o alimento e não a prole que é recriado). Cf. = *Ap. Dh. su.*, 11, 7 e 3. «Aquele que come antes do seu hóspede destrói o alimento, a propriedade, a descendência, o gado, o mérito da sua família.»

Por outro lado, o bramanismo identificou nitidamente, neste jogo de trocas, assim como a propósito do roubo, a propriedade com a pessoa. A propriedade do brâmane é o próprio brâmane.

A vaca do brâmane é um veneno, uma serpente venenosa,

já diz o *Veda* dos mágicos⁽⁷⁴⁾. O velho código de Baudhayana⁽⁷⁵⁾ proclama: «a propriedade do brâmane mata (o culpado) e aos filhos e netos; o veneno não é (veneno); a propriedade do brâmane é chamada veneno (por excelência)». Ela contém em si a sua sanção porque é ela própria o que há de terrível no brâmane. Nem sequer é necessário que o roubo da propriedade do brâmane seja consciente e desejado. Toda uma «leitura» do nosso *Parvan*⁽⁷⁶⁾, da secção do *Mahabharata* que mais nos interessa, conta como Nrga, rei dos Yadus, foi transformado em lagarto por ter, por erro das suas gentes, dado a um brâmane uma vaca que pertencia a outro brâmane. Nem aquele que a recebeu de boa-fé quer restituí-la, nem mesmo em troca de cem mil outras; ela faz parte da sua casa, ela pertence aos seus:

Ela está adaptada aos lugares e aos tempos; é boa leiteira, mansa e muito dedicada. O seu leite é doce, bem precioso e permanente na sua casa (verso 3466).

Ela (esta vaca) alimenta um filhinho meu que é frágil e desmamado. Ela não pode ser dada por mim... (verso 3467).

Nem aquele a quem ela foi tirada aceita outra. Ela é propriedade dos dois brâmanes, irrevogavelmente. Durante as duas recusas, o infeliz rei permanece encantado por milhares de anos pela imprecação que na recusa estava contida⁽⁷⁷⁾.

Em parte alguma a ligação entre a coisa dada e o dador, entre a propriedade e o proprietário é mais estreita do que nas regras relativas

⁽⁷⁴⁾ *Atharvaveda*, v. 18, 3; cf. *ibid.*, v. 19, 10.

⁽⁷⁵⁾ I, 5 e 16 (cf. mais atrás a *aeterna auctoritas* da *res* roubada).

⁽⁷⁶⁾ Leit. 70. Vem a propósito da dádiva das vacas (cujo ritual é descrito na leit. 69).

⁽⁷⁷⁾ Versos 14 e segs. «A propriedade do brâmane mata como a vaca do brâmane (mata) *Nrga*», verso 3462 (= *ibid.*, 33) (cf. 3519 = leit. 71, verso 36).

à dádiva da vaca⁽⁷⁸⁾. Elas são notáveis. Cumprindo-as, alimentando-se de cevada e de bosta de vaca, deitando-se na terra, o rei Dharma⁽⁷⁹⁾ (a lei), o próprio Yudhisthira, o herói principal da epopeia, torna-se um «touro» entre os reis. Durante três dias e três noites, o proprietário da vaca imita-a e observa o «desejo da vaca»⁽⁸⁰⁾. Alimenta-se exclusivamente dos «sucos da vaca»: água, bosta, urina, durante uma em cada três noites. (Na urina reside a própria Çri, a Fortuna.) Durante uma em cada três noites, ele dorme com as vacas, no chão, como elas e, acrescenta o comentador, «sem se coçar, sem sacudir a bicharia», identificando-se, assim, «numa só alma, com elas»⁽⁸¹⁾. Quando entra no estábulo, chamando-lhes nomes sagrados⁽⁸²⁾, acrescenta: «a vaca é a minha mãe, o touro é o meu pai, etc.». E eis o momento solene da transferência. Depois dos louvores às vacas, o donatário diz:

O que vós sois, sou-o eu também, tornado neste dia essência da vossa, dando-vos eu dou-me⁽⁸³⁾ (verso 3676).

E o donatário recebendo (fazendo o *pratigrahana*)⁽⁸⁴⁾ diz:

Movidas (transmitidas) em espírito, recebidas em espírito, glorificai-nos a ambos, nas fórmulas de Soma (lunares) e de Ugra (solares) (verso 3677).

⁽⁷⁸⁾ *Anuç.*, leit. 77, 72; leit. 76. Estas regras são relatadas com um requinte de pormenor um pouco inverosímil e certamente teórico. O ritual é atribuído a uma escola determinada, a escola de Brhaspati (leit. 76). Dura três dias e três noites antes do acto e três dias depois; em certas circunstâncias, pode mesmo durar dez dias. (Verso 3532 = leit. 71, 49; verso 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32.)

⁽⁷⁹⁾ Ele vivia numa constante «dádiva de vacas» (*gavam pradana*), verso 3695 leit. 76, verso 30.

⁽⁸⁰⁾ Trata-se aqui de uma verdadeira iniciação das vacas ao doador e do doador às vacas: é uma espécie de mistério, *upanitesu gosu*, verso 3667 (= 76, verso 2).

⁽⁸¹⁾ É ao mesmo tempo um ritual purificador. Ele liberta-se assim de todo o pecado (verso 3673 = leit. 76, verso 8).

⁽⁸²⁾ Samanga (tendo todos os membros), Bahula (larga, gorda), verso 3670 (cf. verso 6042, as vacas disseram: «Bahula, Samanga. Tu nada temes, tu estás apaziguada, tu és uma boa amiga»). A epopeia não obriga a mencionar que estes nomes são os do *Veda*, da *Çruti*. Com efeito, os nomes sagrados encontram-se em *Atharvaveda*, V, 4, 18, verso 3 e verso 4.

⁽⁸³⁾ Exactamente: «vosso doador, eu sou doador de mim».

⁽⁸⁴⁾ «O acto de agarrar», o termo é rigorosamente equivalente de *accipere*, *take*, etc.

Outros princípios do direito brâmane lembram-nos estranhamente certos costumes polinésios, melanésios e americanos, que já descrevemos. A maneira de receber a dádiva é curiosamente análoga. O brâmane tem um orgulho invencível. Primeiro, recusa negociar o que quer que seja com o mercado. Nem mesmo deve aceitar nada que dele venha⁽⁸⁵⁾. Numa economia nacional em que havia cidades, mercados, dinheiro, o brâmane permaneceu fiel à economia e à moral dos antigos pastores indo-iranianos e também à dos agricultores alógenos ou aborígenes das grandes planícies. Guarda mesmo a atitude digna do nobre⁽⁸⁷⁾ a quem se ofende mesmo servindo⁽⁸⁸⁾. Duas «leituras» do *Mahabharata* contam como os sete *rsi*, os grandes Videntes, e a sua trupe, em tempo de penúria, quando iam comer o corpo do filho do rei Çibi, recusaram os presentes imensos e mesmo as figas de ouro que lhes oferecia o rei Çaivya Vrsadarbha e lhe responderam:

Ó rei, receber dos reis é, no princípio mel, no fim veneno (v. 4459 = Leit. 93, V. 34).

Seguem-se duas séries de imprecações. Toda esta teoria é mesmo bastante cómica. Toda esta casta, que vive de dádivas, finge recusá-las⁽⁸⁹⁾. Depois, transige e aceita aquelas que foram oferecidas espontaneamente⁽⁹⁰⁾. Em seguida prepara longas listas⁽⁹¹⁾ de pessoas de quem, das circunstâncias em que e das coisas⁽⁹²⁾ que se podem

⁽⁸⁵⁾ O ritual prevê a possibilidade de se oferecer «vacas moldadas em bolo de sésamo ou manteiga rançosa» e igualmente vacas «em ouro, prata». Neste caso, elas eram tratadas como vacas verdadeiras, cf. 3523, 3839. Os ritos, sobretudo os da transacção, são então um pouco mais aperfeiçoados. Nomes rituais são dados a estas vacas. Um deles quer dizer «a futura». A estada com as vacas, «o voto das vacas», é ainda agravada.

⁽⁸⁶⁾ *Ap. Dh. su.*, 1, 17 e 14, MANU, X, 86-95. O brâmane pode vender o que não foi comprado. Cf. *Ap. Dh. su.*, 1, 19, 11.

⁽⁸⁷⁾ Cf. mais atrás, Melanésia, Polinésia; *Ap. Dh. su.*, 1, 18, 1; *Gautama Dh. su.*, XVII, 3.

⁽⁸⁸⁾ Cf. *Anuç.*, leit. 93 e 94.

⁽⁸⁹⁾ *Ap. Dh. su.*, 1, 19 e 13, 3, onde se cita Kanva, outra escola brâmane.

⁽⁹⁰⁾ MANU, IV, p. 233.

⁽⁹¹⁾ *Gautama Dh. su.*, XVII, 6, 7; MANU, IV, 253. Lista das pessoas de quem o brâmane não pode aceitar, *Gautama*, XVII, 17; cf. MANU, IV, 215 a 217.

⁽⁹²⁾ Lista das coisas que devem ser recusadas. *Ap.*, 1, 18, 1; *Gautama*, XVII. Cf. MANU, IV, 247 a 250.

aceitar, chegando a admitir tudo, em caso de fome⁽⁹³⁾, na condição, é certo, de leves expiações⁽⁹⁴⁾.

É que a ligação que a dádiva estabelece entre o doador e o donatário é demasiado forte para os dois. Como em todos os sistemas que estudámos anteriormente, e mesmo outros, um está demasiado ligado ao outro. O donatário torna-se dependente do doador⁽⁹⁵⁾. É por isso que o brâmane não deve «aceitar», e ainda menos solicitar, do rei. Divindade entre as divindades, ele é superior ao rei e rebaixar-se-ia se fizesse outra coisa para além de tomar. E, por outro lado, pela parte do rei, a maneira de dar importa tanto como aquilo que ele dá⁽⁹⁶⁾.

A dádiva é, assim, ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que é, contudo, perigoso tomar. É que a própria coisa dada cria um vínculo bilateral e irrevogável, sobretudo quando é uma dádiva de alimento. O donatário depende da cólera do doador⁽⁹⁷⁾, e cada um depende também do outro. Por isso, não se deve comer em casa do inimigo⁽⁹⁸⁾. São tomadas todas as espécies de precauções arcaicas. Os códigos e a epopeia desenvolvem, como sabem desenvolver os literatos hindus, este tema das dádivas, dos doadores, das coisas dadas que são termos a considerar relativamente⁽⁹⁹⁾, com precisão e escrúpulos, de maneira a que não haja nenhuma falta na maneira de dar e receber. Tudo é etiqueta; não é como no mercado onde, objectivamente, por um preço, se toma uma coisa. Nada é

⁽⁹³⁾ Ver toda a leit. 136 da *Anuç.* Cf. MANU, IV, p. 250; X, p. 101, 102. *Ap. Dh. su.*, I, 5-8; 14-15; *Gaut.*, VII, 4, 5.

⁽⁹⁴⁾ *Baudh. Dh. su.*, 11, 5, 8; IV, 2, 5. A recitação dos Taratsamandi = *Rigveda*, IX, 58.

⁽⁹⁵⁾ «A energia e o brilho dos sensatos enfraquecem quando recebem» (aceitam, tomam). «Dos que não querem aceitar, guarda-te, ó rei!», *Anuç.* (verso 2164 = leit. 35, verso 34).

⁽⁹⁶⁾ *Gautama*, XVII, 19, 12 e segs.; *Ap.*, I, 17, 2. Fórmula da etiqueta da dádiva, MANU, VII, p. 86.

⁽⁹⁷⁾ *Krodho hanti yad danam*. «A cólera mata a dádiva», *Anuç.*, 3638 = leit. 75, verso 16.»

⁽⁹⁸⁾ *Ap.*, II, 6, 19; cf. MANU, III, 5, 8, com interpretação teológica absurda: neste caso, «come-se a falta do hóspede». Esta interpretação refere-se à interdição geral que os reis fizeram aos brâmanes de exercer uma das suas actividades essenciais, que exercem ainda e que são supostos não exercer: comedores de pecados. Em todo o caso, isto quer dizer que da doação não resulta nada de bom para nenhum dos contratantes.

⁽⁹⁹⁾ Renasce-se no outro mundo com a natureza daqueles de quem se aceita o alimento, ou daqueles cujo alimento temos no ventre, ou então do próprio alimento.

indiferente⁽¹⁰⁰⁾. Contratos, alianças, transmissões de bens, vínculos criados por estes bens transmitidos entre personagens que dão e que recebem, esta moralidade económica dá conta de tudo isto. A natureza e a intenção dos contratantes, a natureza da coisa dada, são indivisíveis⁽¹⁰¹⁾. O poeta jurista soube exprimir perfeitamente o que nós queremos descrever:

Aqui há apenas uma roda (rodando só para um lado)⁽¹⁰²⁾.

III

DIREITO GERMÂNICO (A CAUÇÃO E A DÁDIVA)

Se as sociedades germânicas não nos deixaram marcas tão antigas e tão completas⁽¹⁰³⁾ da sua teoria da dádiva, tiveram no entanto um

⁽¹⁰⁰⁾ Toda a teoria está resumida numa leitura que parece recente. *Anuç.*, 131, sob o título expresso de *danadharma* (verso 3 = 6278). «Que dádivas, a quem, quando, por quem.» É ali que são muito bem expostos os cinco motivos da dádiva: o dever, quando se dá aos brâmanes espontaneamente; o interesse («ele dá-me, ele deu-me, ele dar-me-á»); o medo («eu não lhes pertença, ele não me pertence, ele poderia prejudicar-me»); o amor («ele é-me caro, ou sou-lhe caro» e «ele dá sem demora»); a piedade («ele é pobre e contenta-se com pouco»). V. também a leit. 37.

⁽¹⁰¹⁾ Viria também a propósito estudar o ritual pelo qual se purifica a coisa dada, mas que é, evidentemente, também um modo de a destacar do doador. Ela é aspergida com água, com a ajuda de um ramo de erva *kuça* (para o alimento, v. *Gaut.*, V, 21, 18 e 19, *Ap.*, II, 9, 8). Cf. a água que purifica da dívida, *Anuç.*, leit. 69, verso 21 e comentários de Prâtap (*ad locum*, p. 313).

⁽¹⁰²⁾ Verso 5834.

⁽¹⁰³⁾ Os factos são conhecidos através de monumentos bastante tardios. A redacção dos cantos da *Eda* é bem posterior à conversão dos Escandinavos ao cristianismo. Mas, em primeiro lugar, a idade da tradição pode ser muito diferente da da instituição; depois, mesmo a idade da forma mais antigamente conhecida da tradição pode ser bem diferente da da instituição. Há aqui dois princípios de crítica que nunca devem perder-se de vista. Aparentemente, não há qualquer perigo em servirmo-nos destes factos. Em primeiro lugar, uma parte das dádivas que ocupam tanto lugar no direito que nós descrevemos estão entre as primeiras instituições que nos são atestadas entre os Germanos. É o próprio Tácito que no-las descreve de duas espécies: as dádivas por motivo de casamento, e o modo como elas regressam à família dos doadores (*Germania*, XVIII, num curto capítulo ao qual nos reservamos voltar); e as dádivas nobres, sobretudo as do chefe ou feitas aos chefes (*Germania*, XV). Em seguida, se tais usos se conservaram durante tanto tempo por forma a que nós neles possamos encontrar semelhantes vestígios, é porque eram sólidos e tinham desenvolvido fortes raízes em toda a alma germânica.

sistema tão nítido e tão desenvolvido de trocas sob a forma de dádivas, voluntária e forçosamente dadas, recebidas e restituídas, que há poucas tão típicas como elas.

Também a civilização germânica esteve muito tempo sem mercados⁽¹⁰⁴⁾. Manteve-se essencialmente feudal e campesina; nela, a noção e mesmo os termos de preço e venda parecem de origem recente⁽¹⁰⁵⁾. Em tempo mais recuado, ela tinha desenvolvido muitíssimo todo o sistema do *potlatch*, mas sobretudo todo o sistema das dádivas. Na medida – e era bastante grande – em que os clãs, no interior das tribos, as grandes famílias indivisíveis no interior dos clãs⁽¹⁰⁶⁾, e em que as tribos entre si, os chefes entre eles e mesmo os reis entre si, viviam moral e economicamente fora das esferas fechadas do grupo familiar, era sob a forma da dádiva e da aliança, das canções e garantias, pelos festins, pelos presentes, tão grandes quanto possível, que comunicavam, se ajudavam, se aliavam. Vimos mais atrás toda a litania dos presentes citados no *Havamal*. Para além desta bela passagem do *Eda*, indicaremos três factos.

Está ainda por fazer um estudo aprofundado do riquíssimo vocabulário alemão dos termos derivados de *geben* e *gaben*⁽¹⁰⁷⁾. Eles são extraordinariamente numerosos: *Ausgabe*, *Algabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, a tão curiosa *Trostgabe* (o nosso prêmio de consolação), *vorgeben*, *vergeben* (desperdiçar e perdoar), *widergeben* e *wiedergeben*; o estudo de *Gift*, *Mitgift*, etc.; e o estudo

⁽¹⁰⁴⁾ V. SCHRADER e as referências que indica, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. *Markt*, *Kauf*.

⁽¹⁰⁵⁾ Sabe-se que o termo *Kauf* e todos os seus derivados vêm da palavra latina *caupo*, mercador. A incerteza acerca da origem dos termos *leihen*, *leihen*, *lohn*, *bürgen*, *borgen*, etc., é bem conhecida e prova que o seu emprego técnico é recente.

⁽¹⁰⁶⁾ Não levantamos aqui a questão da *geschlossene Hauswirtschaft*, da economia fechada, de Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*. Esta é para nós uma questão mal colocada. Desde que tenham existido dois clãs numa sociedade, eles contrataram necessariamente entre si e trocaram, ao mesmo tempo que as suas mulheres (exogamia) e os seus ritos, os seus bens, pelo menos em certas épocas do ano e em certas ocasiões da vida. Durante o resto do tempo, a família, frequentemente bastante restrita, vivia fechada sobre si mesma. Mas nunca houve tempo em que ela tenha vivido assim permanentemente.

⁽¹⁰⁷⁾ V. estes termos no *Kluge* e nos outros dicionários etimológicos das diferentes línguas germânicas. V. VON AMIRA sobre *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* (*Hbd.* de Hermann PAUL).

das instituições que são designadas por estes termos, também não está feito⁽¹⁰⁸⁾. Ao contrário, todo o sistema de presentes, de prendas, a sua importância na tradição e no folclore, incluindo a obrigação de restituir, é admiravelmente descrito por Richard Meyer num dos mais deliciosos trabalhos de folclore que conhecemos⁽¹⁰⁹⁾. Apenas o referimos e dele retemos de momento as finas observações que dizem respeito à força do elo que obriga, o *Angebinde*, que a troca, a oferta, a aceitação desta oferta e a obrigação de restituir constituem.

Há, aliás, uma instituição que ainda persistia há bem pouco tempo, que persiste ainda na moral e na prática económica das aldeias alemãs e que tem uma importância extraordinária do ponto de vista económico: é o *Gaben*⁽¹¹⁰⁾, equivalente rigoroso do *Adanam* hindu. Aquando dos baptizados, das comunhões, dos noivados, do casamento, os convidados – que frequentemente incluem toda a aldeia – depois do banquete de núpcias, por exemplo, ou no dia anterior – ou no dia seguinte – (*Guldentag*) apresentam os presentes de núpcias cujo valor geralmente ultrapassa em muito os custos da boda. Em certas zonas alemãs, é mesmo este *Gaben* que constitui o dote da noiva, o qual lhe é apresentado na manhã dos esponsais e traz o nome de *Morgengabe*. Em alguns sítios, a generosidade destas dádivas é uma garantia da fertilidade do jovem casal⁽¹¹¹⁾. A entrada na relação dos esponsais, as dádivas diversas que os padrinhos e madrinhas fazem nos diversos momentos da boda, para qualificar e ajudar (*Helfete*) os seus afilhados,

⁽¹⁰⁸⁾ Os melhores trabalhos são ainda J. GRIMM, *Schenken und Geben, Kleine Schriften*, II, p. 174; e BRUNNER, *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum*. V. ainda GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*, I, p. 246, cf. p. 297, sobre *Bete = Gabe*. A hipótese de que se tenha passado da dádiva sem condição a uma dádiva obrigatória não se põe. Sempre existiram as duas espécies de dádiva e sobretudo as duas marcas foram sempre misturadas em direito germânico.

⁽¹⁰⁹⁾ «Zur Geschichte des Schenkens», *Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch.*, v. pp. 18 e segs.

⁽¹¹⁰⁾ V. ÉM. MEYER, *Deutsche Volkskunde*, pp. 115, 168, 181, 183, etc. Todos os manuais de folclore germânico (*Wutke*, etc.) podem ser consultados sobre a questão.

⁽¹¹¹⁾ Aqui encontramos uma outra resposta para a questão posta (v. mais atrás) por Van Ossenbruggen, sobre a natureza mágica e jurídica do «preço da desposada». V. para este assunto a notável teoria das relações entre as diversas prestações feitas aos esposos e pelos esposos em Marrocos, em WESTERMARCK, *Marriage ceremonies in Morocco*, pp. 361 e segs., e as partes do livro que aí se citam.

são igualmente importantes. Reconhecemos este tema que é ainda familiar a todos os nossos hábitos, a todos os nossos contos, todas as nossas lendas do convite, da maldição das pessoas não convidadas, da bênção e da generosidade dos convidados, sobretudo quando são fadas.

Uma segunda instituição tem a mesma origem. É a necessidade de garantia em todos os géneros de contratos germânicos⁽¹¹²⁾. O próprio termo garantia vem daí, de *wadium*, Huvelin⁽¹¹³⁾ mostrou já que o *wadium* germânico⁽¹¹⁴⁾ fornecia um meio de englobar o vínculo dos contratos e de o aproximar do *nexum* romano. Com efeito, de acordo com a interpretação de Huvelin, a caução aceite permite aos contratantes do direito germânico agirem um sobre o outro visto que cada um possui qualquer coisa do outro, visto que o outro, tendo sido proprietário da coisa, pode tê-la encantado, e visto que, frequentemente, a caução, partida em dois, era guardada a meias por cada um dos contratantes. Mas é possível sobrepor a esta explicação uma mais recente. A sanção mágica mesmo intervindo, não é o único vínculo. A própria coisa, dada e comprometida na caução, é, por mérito próprio, um vínculo. Em primeiro lugar, é obrigatória. Em direito germânico, qualquer contrato, qualquer venda ou compra, empréstimo ou depósito, envolve constituição de fiança; dá-se ao outro contratante um objecto, em geral de baixo preço: uma luva, uma moeda (*Treugeld*), uma faca, que ele restituirá aquando do pagamento da coisa cedida. Huvelin adverte que a coisa tem pouco valor e em geral é pessoal; compara este procedimento ao do tema da «caução de vida»,

⁽¹¹²⁾ No que se segue, não confundimos as fianças com as arras, ainda que estas, de origem semítica – como indica o nome em grego e em latim – tenham sido conhecidas tanto pelo direito germânico recente, como pelos nossos. Até mesmo em certos costumes elas se confundiram com as antigas dádivas e, por exemplo, o *Handgeld* diz-se «*Harren*» em certos dialectos do Tirol.

Não mostramos também a importância da noção de fiança em matéria de casamento. Apenas fazemos notar que nos dialectos germânicos o «preço de compra» tem os nomes *Pfand*, *Wetten*, *Trugge* e *Ehethater*.

⁽¹¹³⁾ *Année Sociologique*, IX, pp. 29 e segs. Cf. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, pp. III e segs.

⁽¹¹⁴⁾ Sobre o *wadium* germânico pode ainda consultar-se: THÉVENIN, «Contribution à l'étude du droit germanique», *Nouvelle Revue Historique du Droit*, IV, p. 72; GRIMM, *Deutsch Rechtsalt.*, I, pp. 209 e 213; VON AMIRA, *Obligationen Recht*; VON AMIRA, in *Hdb. de Hermann PAUL*, I, pp. 254 e 248.

Sobre o *wadiatio*, cf. DAVY, *Année Soc.*, XII, pp. 522 e segs.

do «*life-token*»⁽¹¹⁵⁾. A coisa assim transmitida está, com efeito, carregada de individualidade, a do doador. O facto de estar nas mãos do donatário leva o contratante a executar o contrato, a resgatar-se resgatando a coisa. Assim, o *nexum* está nesta coisa e não apenas nos actos mágicos ou nas fórmulas solenes do contrato, nos termos, nos sermões e nos ritos trocados, nos apertos de mão; está aí como está nas escrituras, nas «actas» de valor mágico, nas refeições tomadas em comum onde cada um participa da substância do outro.

Dois traços da *wadiatio* provam, aliás, esta força da coisa. Em primeiro lugar, a caução não só obriga e vincula, como também compromete a honra⁽¹¹⁶⁾, a autoridade, o «*mana*» daquele que a entrega⁽¹¹⁷⁾. Este fica numa posição inferior, enquanto não se libertar do compromisso-aposta, pois o termo alemão *wette*, *wetten*⁽¹¹⁸⁾, que traduz o *wadium* das leis, tem tanto o sentido de «aposta» como o de «caução». É o preço de um concurso e a sanção de um desafio, muito mais do que um meio de obrigar o devedor. Enquanto o contrato não termina, ele é como o que perde a aposta, o segundo na corrida, perdendo assim mais do que o que compromete, mais do que aquilo que terá de pagar, sem contar que se expõe a perder o que recebeu e que o proprietário reivindicará enquanto a caução não for resgatada. O outro traço demonstra o perigo que há em receber a caução. Pois se apenas aquele que dá se compromete, também aquele que recebe se liga. Exactamente como o donatário das Trobriand, ele desconfia da coisa dada. Assim que lhe é lançada⁽¹¹⁹⁾ aos pés, quando é uma *festuca notata*⁽¹¹⁹⁾, carregada de caracteres rúnicos e de entalhes – quando é um símbolo de que guarda ou não uma parte – ele recebe-a da terra ou no seu seio (*in laisum*), e não na mão. Todo o ritual tem a forma do desafio e da desconfiança e exprime um e outra. Porque a fiança, tal como a coisa dada, implica perigo para os dois «co-responsáveis».

⁽¹¹⁵⁾ HUVELIN, p. 31.

⁽¹¹⁶⁾ BRISSAUD, *Manuel d'histoire du Droit français*, 1904, p. 1381.

⁽¹¹⁷⁾ HUVELIN, p. 31, n.º 4, interpreta este facto exclusivamente por uma degenerescência do rito mágico primitivo que se teria tornado um simples tema de moralidade. Mas esta interpretação é parcial, inútil, não sendo exclusiva daquela que propomos.

⁽¹¹⁸⁾ Sobre o parentesco dos termos *wette*, *wedding*, falaremos de novo. A ambiguidade da aposta e do contrato nota-se mesmo em termos como, por exemplo: desafiar-se e desafiar.

⁽¹¹⁹⁾ HUVELIN, p. 36, n.º 4.

Eis o terceiro facto. O perigo que a coisa dada ou transmitida representa em parte alguma é melhor sentido do que no muito antigo direito e nas muito antigas línguas germânicas. Isso explica o duplo sentido do termo *gift*, no conjunto destas línguas: dádiva por um lado, veneno por outro. Desenvolvemos algures a história semântica deste termo⁽¹²⁰⁾. Este tema da dádiva funesta, do presente ou do bem que se transforma em veneno é fundamental no folclore germânico. O ouro do Reno é fatal para o seu conquistador, a taça de Hagen é fúnebre para o herói que dela bebe; milhares de narrativas e romances deste género, germânicos e célticos, assediam ainda a nossa sensibilidade. Citemos apenas a estrofe com a qual um herói da *Eda*⁽¹²¹⁾, Hreidmar, responde à maldição de Loki:

*Tu deste presentes,
Mas não deste presentes de amor,
Tu não deste com um coração benevolente;
Da tua vida estarias já despojados,
Se antes eu soubra do perigo.*

⁽¹²⁰⁾ Sobre a *festuca notata*, v. HEUSLER, *Institutionen*, I, p. 76 e segs.; HUVELIN, p. 33, parece-nos ter negligenciado o uso das talhas.

⁽¹²¹⁾ «Gift, gift». *Mélanges Ch. Andler*, Estrasburgo, 1924. Perguntaram-nos por que é que não tínhamos examinado a etimologia *gift*, tradução do latim *dosis*, ela própria significando em grego, dose, dose de veneno. Esta etimologia pressupõe que os dialectos alto e baixo alemães teriam reservado um nome culto para uma coisa de uso geral; o que não corresponde à lei semântica habitual. E, além disso, haveria ainda que explicar a escolha da palavra *gift* para esta tradução, e o tabu linguístico inverso que pesou sobre o sentido «dádiva» desta palavra, em certas línguas germânicas. Enfim, o emprego latino e sobretudo grego da palavra *dosis* no sentido de veneno prova que, também entre os Antigos, houve associações de ideias e de regras morais do género das que nós descrevemos.

Aproximámos a incerteza do sentido de *gift* da do latim *venenum*; haveria que juntar a aproximação (BRÉAL, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410), *venia*, *venus*, *venenum*, de *vanati* (sânscrito, dar prazer), e *gewinnen*, *win* (ganhar).

Há também que corrigir um erro de citação. Aulu-Gelle dissertou muito sobre estas palavras, mas não é ele que cita HOMERO (*Odisseia*, IV, p. 226); é GAIO, o próprio jurista, no seu livro acerca das *Doze Tábuas* (Digesto, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

DIREITO CÉLTICO

Uma outra família de sociedades indo-europeias conheceu certamente estas instituições: são os povos célticos: Hubert e eu começámos a provar esta asserção⁽¹²²⁾.

DIREITO CHINÊS

Por fim, uma grande civilização, a chinesa, conservou, destes tempos arcaicos, precisamente o princípio de direito que nos interessa: ela reconhece o vínculo indissolúvel de toda a coisa com o proprietário original. Ainda hoje, um indivíduo que vendeu um dos seus bens⁽¹²³⁾, mesmo os móveis, guarda durante toda a sua vida, contra o comprador, uma espécie de direito de «chorar o seu bem». O padre Hoang recolheu e registou modelos desses «bilhetes de queixume» que o vendedor remete ao comprador⁽¹²⁴⁾. É uma espécie de direito de sucessão, sobre a coisa, misturado com um direito de sucessão sobre a pessoa, e que

⁽¹²²⁾ Reginsmal, 7. Os Deuses mataram Otr, filho de Hreidmar, e foram obrigados a remir-se cobrindo com um montão de ouro o corpo de Otr. Mas o deus Loki amaldiçoou este ouro e Hreidmar responde com a estrofe citada. Devemos esta indicação a Maurice Cahen, que nota no verso 3: «com um coração benevolente» é a tradução clássica: *af heilom hug* significa na realidade «com uma disposição de espírito que traz sorte».

⁽¹²³⁾ Encontrar-se-á este trabalho, *Le suicide da chef Gaulois* com as notas de HUBERT, num próximo número da *Revue Celtique*.

⁽¹²⁴⁾ O direito chinês dos imóveis, como o direito germânico e como o nosso antigo direito, conhecem a retrovenda e os direitos que os pais têm — vastamente enumerados — de voltar a comprar os bens, fundos vendidos que não deveriam ter saído da herança, a que se chama a remissão de linhagem. V. HOANG (Variedades sinológicas), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, 1897, pp. 8 e 9. Mas não temos este facto em grande conta: a venda definitiva do solo é, na história humana, e na China em particular, qualquer coisa de muito recente; ela foi no direito romano, depois de novo nos antigos direitos germânicos e franceses, rodeada de tantas restrições, provenientes do comunismo doméstico e da ligação profunda da família ao solo e do solo à família, que a prova foi muito fácil; uma vez que a família é o lar e a terra, é normal que a terra escape ao direito e à economia do capital. Com efeito, as velhas e novas leis do «homestead» e as leis francesas mais recentes sobre o «bem de família inalienável» são uma persistência do estado antigo e um regresso a ele. Falamos portanto sobretudo dos móveis.

persegue o vendedor mesmo muito tempo depois de a coisa ter entrado definitivamente noutros patrimónios, e depois de todos os termos do contrato «irrevogável» terem sido executados. Pela coisa transmitida, mesmo que seja fungível, a aliança que foi contraída não é momentânea, e os contratantes são considerados em perpétua dependência.

Na moral anamita, aceitar um presente é perigoso.

Westermarck⁽¹²⁵⁾, que assinala este último facto, pressentiu uma parte da sua importância.

(125) V. HOANG, *ibid.*, pp. 10, 109, 133. Devo a indicação destes factos à gentileza de Mestre e Granet, que os observaram, eles mesmos, na China.

(126) *Origin... of the Moral Ideas*, V, I, p. 394. Westermarck sentiu que existia um problema do género daquele que estudamos, mas não se tratou senão do ponto de vista do direito da hospitalidade. Todavia, há que ler as suas observações muito importantes sobre o costume marroquino do *ar* (sacrifício constrangedor do suplicante, *ibid.*, p. 386) e sobre o princípio «Deus e o alimento o pagarão» (expressões notavelmente idênticas às do direito hindu). V. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 365; cf. *Anthr. Ess.* E. B. Tylor, pp. 373 e segs.

CONCLUSÃO

I

CONCLUSÕES DE MORAL

É possível estender estas observações às nossas próprias sociedades. Uma parte considerável da nossa moral e da nossa própria vida permanece sempre nesta mesma atmosfera da dádiva, da obrigação e ao mesmo tempo da liberdade. Felizmente, nem tudo está ainda classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor de sentimento para além do seu valor venal, supondo a existência de valores que sejam apenas deste género. Não temos senão uma moral de mercadores. Restam-nos pessoas e classes que mantêm ainda os costumes de antigamente e quase todos nós nos sujeitamos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões.

A dádiva não retribuída torna mais inferior aquele que a aceitou, sobretudo quando é recebida sem espírito de retorno. Recordar o curioso ensaio de Emerson, *On Gifts and Presents*⁽¹⁾ não é sair do domínio germânico. A caridade é mais injuriosa para aquele que a aceita⁽²⁾, e todo o esforço da nossa moral tende a suprimir a protecção inconsciente e injuriosa do rico «caritativo».

O convite deve ser retribuído da mesma maneira que a «cortesia». Vemos aqui de forma flagrante o rasto do velho fundo tradicional, o dos velhos *pottlatch* nobres, como igualmente vemos aflorar estes motivos fundamentais da actividade humana: a emulação entre os indivíduos do mesmo sexo⁽³⁾, este «imperialismo intrínseco» dos homens; fundo

(1) *Essais*, 2ª série, V.

(2) Cf. *Koran*, *Sourate* II, 265; cf. KOHLER in *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 465.

(3) William JAMES, *Principles of Psychology*, II, p. 409.

social por um lado, fundo animal e psicológico por outro, eis o que surge. Nesta vida à parte que é a nossa vida social, nós próprios não podemos «ficar em dívida», como se diz ainda entre nós. É preciso retribuir mais do que aquilo que se recebeu. A «rodada» é sempre mais cara e maior. Assim tal família aldeã da nossa infância, na Lorraine, que se limitava à mais modesta das vidas em tempo normal, arruinava-se pelos seus hóspedes, por ocasião de festas dos padroeiros, de casamento, de comunhão ou de enterro. É preciso ser «grande senhor» nestas ocasiões. Podemos mesmo dizer que uma parte do nosso povo se comporta assim constantemente e gasta sem limites quando se trata dos seus hóspedes, das suas festas, das suas «consoadas».

O convite deve ser feito e deve ser aceite. Temos ainda este hábito, mesmo nas nossas corporações liberais. Há escassos cinquenta anos, talvez mais recentemente, em certas partes de França, toda a aldeia tomava parte no festim de casamento; a ausência de alguém era efectivamente mau sinal, presságio e prova de inveja, de «sortilégio». Em numerosos lugares, ainda hoje, toda a gente toma parte na cerimónia. Na Provença, por altura do nascimento de uma criança, cada um traz ainda um ovo e outros presentes simbólicos.

As coisas vendidas possuem também uma alma, são além disso seguidas pelo seu velho proprietário e seguem-no. Num vale dos Vosges, em Cornimont, era corrente ainda não há muito tempo, e mantém-se talvez entre certas famílias, o seguinte hábito: para que os animais comprados esquecessem o seu antigo dono e não se sentissem tentados a voltar para «casa», fazia-se uma cruz sobre o lintel da porta do estábulo, guardava-se a arreata do vendedor e dava-se-lhes sal à mão. Em Raon-aux-Bois, dava-se-lhes uma fatia de pão com manteiga que se lhes tinha feito voltar três vezes em torno da cremalheira e se apresentava com a mão direita. Trata-se, é verdade, de gado grosso, que faz parte da família, fazendo o estábulo parte da casa. Mas numerosos outros costumes franceses assinalam a necessidade de separar a coisa vendida do vendedor, por exemplo: bater na coisa vendida, chicotear o carneiro que se vende, etc.⁽¹⁾

⁽¹⁾ KRUYT, *Koopen*, etc., cita factos deste género nas Celebes, p. 12 da passagem. Cf. *De Toradja's... Tijd. v. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2; p. 299, rito da introdução do búfalo no estábulo; p. 296, ritual da compra do cão que se adquire membro a membro, uma parte do corpo após outra, e na comida do qual se cospe; p. 281, o gato não se vende sob pretexto algum, mas empresta-se, etc.

Pode mesmo dizer-se que uma grande parte do direito, direito dos industriais e dos comerciantes, está, neste tempo, em conflito com a moral. Os preconceitos económicos do povo, dos produtores, provêm da sua vontade firme de seguir a coisa que produzem e da sensação aguda de que o seu trabalho é revendido sem que eles próprios participem do lucro.

Nos nossos dias, os velhos princípios reagem contra os rigores, as abstenções e as desumanidades dos nossos códigos. Deste ponto de vista, podemos dizê-lo, uma grande parte do nosso direito em gestação e certos costumes, os mais recentes, consistem em voltar atrás. E esta reacção contra a insensibilidade romana e saxónica do nosso regime é perfeitamente sã e forte. Alguns novos princípios de direito e de uso podem ser interpretados assim.

Foi necessário muito tempo até que se reconhecesse a propriedade artística, literária e científica, para além do acto brutal da venda do manuscrito, da primeira máquina ou da obra de arte original. As sociedades não têm, com efeito, grande interesse em reconhecer aos herdeiros de um autor ou de um inventor, este benfeitor humano, mais do que certos direitos sobre as coisas criadas pelo possuidor de um direito; proclama-se de boa vontade que elas são o produto do espírito colectivo assim como do espírito individual; toda a gente deseja que elas caiam tão cedo quanto possível no domínio público ou na circulação geral das riquezas. No entanto, o escândalo da mais-valia das pinturas, esculturas e objectos de arte, em vida dos artistas e dos seus herdeiros imediatos, inspirou uma lei francesa de Setembro de 1923, que dá ao artista e aos seus herdeiros um direito sucessivo sobre estas mais-valias sucessivas nas vendas sucessivas das suas obras⁽²⁾.

⁽²⁾ Esta lei não é inspirada do princípio de ilegitimidade dos benefícios feitos pelos detentores sucessivos. Raramente se aplica.

A legislação soviética sobre a propriedade literária e as suas variações constituem um estudo curioso deste mesmo ponto de vista: em primeiro lugar, nacionalizaram tudo; depois, aperceberam-se de que, desta forma, o único lesado era o artista vivo e que não se criavam, assim, recursos suficientes para o monopólio nacional de edição. Restabeleceram-se, pois, os direitos de autor, mesmo para os clássicos mais antigos, os do domínio público, os que eram anteriores às leis medíocres que, na Rússia, protegiam os escritores. Agora, diz-se, os Sovietes adoptaram uma lei de carácter moderno. Na realidade, à semelhança da nossa moral, nestes assuntos os Sovietes hesitam e não sabem muito bem por que direito optar, se pelo direito da pessoa, se pelo direito sobre as coisas.

Toda a nossa legislação de segurança social, este socialismo de Estado já realizado, se inspira no princípio seguinte: o trabalhador deu a sua vida e o seu trabalho à colectividade por um lado, aos seus patrões por outro, e, se deve colaborar na obra de segurança, os que beneficiaram dos seus serviços não estão quites para com ele através do pagamento do salário e o próprio Estado, representando a comunidade, deve-lhe, juntamente com os seus patrões e com a sua própria contribuição, uma certa segurança na vida, contra o desemprego, contra a doença, contra a velhice e a morte.

Mesmo usos recentes e engenhosos como, por exemplo, as caixas de assistência familiar que os industriais franceses livre e vigorosamente desenvolveram a favor dos trabalhadores chefes de família, respondem espontaneamente a esta necessidade de agradar aos próprios indivíduos, de tomar em consideração os seus encargos e os seus graus de interesse material e moral que tais encargos representam⁽⁶⁾. Associações análogas funcionam na Alemanha e na Bélgica, com o mesmo sucesso. – Na Grã-Bretanha, neste tempo de terrível e longo desemprego atingindo milhões de trabalhadores – desenha-se todo um movimento em favor de seguros contra o desemprego, que seriam obrigatórios e organizados por corporações. As cidades e o Estado estão cansados de suportar estas enormes despesas, estes pagamentos aos desempregados, situação proveniente apenas das indústrias e das condições gerais do mercado. Também economistas distintos, capitães de indústria (Pybus, Sir Lynden Macassey), agem no sentido de que as próprias empresas organizem estas caixas de desemprego corporativas, de que façam elas próprias estes sacrifícios. Eles gostariam, em suma, que o custo da segurança operária, da defesa contra a falta de trabalho, fizesse parte das despesas gerais de cada indústria em particular.

Toda esta moral e esta legislação correspondem, na nossa opinião, não a uma perturbação, mas a um regresso ao direito⁽⁷⁾. Por um lado,

⁽⁶⁾ Pirou fez já observações deste género.

⁽⁷⁾ Escusado é dizer que preconizamos aqui alguma destruição. Os princípios de direito que presidem ao mercado, à compra e à venda, condições indispensáveis para a formação do capital, podem e devem subsistir a par dos princípios novos e dos princípios mais antigos.

No entanto, o moralista e o legislador não se devem deixar intimidar por supostos princípios de direito natural. Por exemplo, não se deve considerar a distinção entre o direito real e o direito pessoal, senão do ponto de vista da abstracção, do extracto teórico de alguns dos nossos direitos. É preciso deixá-la subsistir, mas colocá-la no seu lugar.

vêm-se despontar e tornar-se um facto a moral profissional e o direito corporativo. Estas caixas de compensação, estas sociedades mútuas, que os grupos industriais formam em favor desta ou daquela obra corporativa, não estão maculadas por nenhum vício, aos olhos de uma moral pura, salvo no seguinte ponto: a sua gestão é puramente patronal.

Além disso, são grupos que agem: o Estado, as comunidades, os estabelecimentos públicos de assistência, as caixas de reforma, de poupança, sociedades mútuas, o patronato, os assalariados; estão associados em conjunto, por exemplo na legislação social da Alemanha, da Alsácia-Lorena; e está-lo-ão também brevemente na segurança social francesa. Voltamos, assim, a uma moral de grupos. Por outro lado, é dos indivíduos que o Estado e os seus subgrupos querem cuidar. A sociedade quer reencontrar a célula social. Ela procura, envolve o indivíduo, num curioso estado de espírito, onde se misturam o sentimento dos direitos que ele tem e outros sentimentos mais puros: de caridade, de «serviço social», de solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, o tema da liberdade e o do juro que se tem de dar, reaparecem entre nós, como reaparece um motivo dominante esquecido por demasiado tempo.

Mas não basta comprovar o facto, é preciso dele deduzir uma prática, um preceito moral. Não basta dizer que o direito está em vias de se desembaraçar de algumas abstracções: distinção do direito real e do direito pessoal; que está em vias de juntar outros direitos ao direito brutal da venda e do pagamento de serviços. É preciso dizer que esta revolução é boa.

Em primeiro lugar voltamos, e é preciso voltar, a costumes de «consumo nobre». É necessário que, como em terras anglo-saxónicas, como em tantas outras sociedades contemporâneas, selvagens e altamente civilizadas, os ricos voltem – livre e também obrigatoriamente – a considerar-se como uma espécie de tesoureiros dos seus concidadãos. As civilizações antigas – das quais saem as nossas – tinham umas o jubileu, outras as liturgias, as coregias e trierarquias, as *syssities* (refeições em comum), as despesas obrigatórias do edil e das personagens consulares. Devemos voltar a leis deste género. Em seguida é necessário mais cuidado com o indivíduo, a sua vida, a sua saúde, a sua educação – coisa aliás rendível –, a sua família e o futuro desta. É necessária a maior boa-fé, sensibilidade, generosidade nos contratos de aluguer de serviços, de aluguer de imóveis, de venda de

gêneros necessários. E será essencial que se encontre o meio de limitar os proveitos da especulação e da usura.

Contudo, é necessário que o indivíduo trabalhe. É necessário que seja forçado a contar mais consigo do que com os outros. Por outro lado, é preciso que ele defenda os seus interesses, pessoalmente e em grupo. O excesso de generosidade e o comunismo ser-lhe-iam tão prejudiciais, a ele e à sociedade, como o egoísmo dos nossos contemporâneos e o individualismo das nossas leis. No *Mahabharata*, um génio malfetor dos bosques explica a um brâmane que dava demasiado e despropositadamente: «Aí está a razão por que tu és magro e pálido.» Tanto a vida do monge, como a de Shylock, devem ser evitadas. Esta moral nova consistirá seguramente numa boa e média mistura de realidade e ideal.

Assim, podemos e devemos voltar ao arcaico, aos elementos; reencontraremos motivos de vida e de acção conhecidos ainda por inúmeras sociedades e classes: a alegria de dar em público; o prazer da exibição artística generosa, o prazer da hospitalidade e da festa privada e pública. A segurança social, a solicitude da mutualidade, da cooperação e, ainda, do grupo profissional, de todas estas pessoas morais que o direito inglês honra com o nome de «*Friendly Societies*», valem mais do que a simples segurança pessoal que o nobre garantia ao seu rendeiro, mais do que a vida mesquinha que proporciona o salário quotidiano fixado pelo patronato e mesmo mais do que a poupança capitalista – que assenta apenas sobre um crédito mutável.

É mesmo possível conceber o que seria uma sociedade onde reinassem princípios semelhantes. Nas profissões liberais das nossas grandes nações funcionam já, a um certo nível, uma moral e uma economia deste género. Aí, honra, desinteresse, solidariedade corporativa, não são palavras vãs, nem são contrárias às necessidades do trabalho. Humanizemos igualmente os outros grupos profissionais e aperfeiçoemos ainda aqueles. Estará feito um grande progresso, que Durkheim várias vezes preconizou.

Deste modo retomar-se-á, quanto a nós, o fundamento constante do direito, o próprio princípio da vida social normal. Não é desejável que o cidadão seja nem demasiado bom e subjectivo, nem demasiado insensível e realista. É necessário que ele tenha o sentido agudo de si próprio mas também dos outros, da realidade social (será que existe, nestas coisas de moral, uma outra realidade?). É necessário que ele aja

tendo-se em conta a si próprio, aos subgrupos e à sociedade. Esta moral é eterna; é a moral comum às sociedades mais evoluídas, às sociedades do futuro próximo e às sociedades menos instruídas que possamos imaginar. Nem sequer falamos já em termos de direito, falamos de homens e de grupos de homens, porque são eles, é a sociedade, são sentimentos de homens em espírito, em carne e em osso que agem desde sempre e agiram por toda a parte.

Demonstremos o que acabamos de dizer. O sistema a que propomos que se chame sistema das prestações totais, de clã para clã – sistema segundo o qual indivíduos e grupos fazem todas as suas trocas – constitui o mais antigo sistema de economia e de direito possível de comprovar e conceber. Forma o fundo sobre o qual se destacou a moral da dádiva-troca. Ora, ele é, guardadas as devidas proporções, exactamente do mesmo tipo daquele para o qual gostaríamos de ver as nossas sociedades dirigir-se. Para melhor compreensão destas longínquas fases do direito, eis dois exemplos extraídos de sociedades extremamente diversas.

Num *corroboree* (dança dramática pública) de Pine Mountain⁽⁸⁾ (Centro Oriental do Queensland), entra no lugar consagrado um indivíduo de cada vez, segurando na mão a sua lança, e mantendo a outra atrás das costas; lança a sua arma para um círculo situado no outro extremo do terreno de dança, nomeando ao mesmo tempo, em voz alta, o lugar de onde vem, por exemplo: «Kunyan é a minha terra»⁽⁹⁾; detém-se por um momento e, enquanto isso, os seus amigos «põem um presente», uma lança, um bumerangue, uma outra arma, na outra mão. «Um bom guerreiro pode assim receber mais do que aquilo que a sua mão pode segurar, sobretudo se tem filhas para casar.»⁽¹⁰⁾

Na tribo dos Winnebago (tribo Sioux), os chefes de clã dirigem aos seus confrades⁽¹¹⁾, chefes de outros clãs, discursos bastante característicos, modelos da etiqueta⁽¹²⁾ divulgada entre todas as civilizações

(8) ROTH, «Games», *Bul. Ethn. Queensland*, p. 23, n.º 28.

(9) Este anúncio do nome do clã superveniente é um uso muito frequente em todo o Leste australiano e prende-se com o sistema de honra e de virtude do nome.

(10) Facto notável, que deixa pensar que se contraem então compromissos matrimoniais pela via das trocas de presentes.

(11) RADIN, «Winnebago Tribe», *XXXVIIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, pp. 320 e segs.

(12) V. art. «Etiquette», *Handbook of American Indians*, de HODGE.

dos índios da América do Norte. Cada clã coze alimentos, prepara tabaco para os representantes dos outros clãs, por ocasião da festa de clã. Eis, por exemplo, fragmentos dos discursos do chefe do clã das Serpentes⁽¹³⁾: «Saúdo-vos; está bem; de que outro modo poderia falar? Eu sou um pobre homem sem valor e vocês lembraram-se de mim. Está bem... Vocês pensaram nos espíritos e vieram sentar-se comigo... Os vossos pratos vão estar em breve repletos, assim, saúdo-vos também, a vós humanos que tomais o lugar dos espíritos, etc.» E logo que cada um dos chefes acabou de comer e que, ao fogo, se fazem as oferendas de tabaco, a fórmula final expõe o efeito moral da festa e de todas as suas prestações: «Agradeço-vos por terem vindo ocupar este assento, estou-vos reconhecido. Vós encorajastes-me... As bênçãos dos vossos avós (que tiveram revelações e que vós encarnais) são iguais às dos espíritos. É bom que tenhais participado na minha festa. Assim deve ser, pois os nossos antepassados disseram: "A vossa vida é fraca e vós não podeis ser fortificados a não ser pelo conselho dos bravos". Vós aconselhastes-me... Isso para mim é vida.»

Assim, de uma ponta a outra da evolução humana, não existem duas sabedorias. Que se adopte então como princípio da nossa vida aquilo que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar, livre e obrigatoriamente; não há risco de engano. Assim o diz um provérbio maori:

*Ko Maru Kai atu
Ko Marua Kai mai
Ka ngohe ngohe*

«Dá tanto quanto recebes e tudo estará bem.»⁽¹⁴⁾

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 326, excepcionalmente, dois dos chefes convidados são membros do clã da Serpente.

É possível comparar os discursos idênticos de uma festa funerária (*tabac*). Tlingit, SWANTON, «Tlingit Myths and Texts» (*Bull. of Am. Ethn.*, nº 39), p. 372.

⁽¹⁴⁾ Rev. TAYLOR, «Te Ika a Maui», *Old New Zealand*, p. 130, prov. 42, traduzido muito brevemente «give as well as take and all will be right», mas a tradução literal é provavelmente a seguinte: «Tanto quanto Maru der, tanto Maru receberá, e isto está bem, bem». (Maru é o Deus da guerra e da justiça.)

II

CONCLUSÕES DE SOCIOLOGIA ECONÓMICA
E DE ECONOMIA POLÍTICA

Estes factos não esclarecem apenas a nossa moral e não ajudam unicamente a dirigir o nosso ideal; através deles podem analisar-se melhor os factos económicos mais gerais e mesmo esta análise ajuda a prever melhores processos de gestão aplicáveis às nossas sociedades.

Vimos repetidamente quanto esta economia de troca-dádiva estava longe de entrar nos quadros da economia supostamente natural do utilitarismo. Todos estes fenómenos tão consideráveis da vida económica de todos estes povos – digamos, para tranquilizar os espíritos, que eles são bons representantes da grande civilização neolítica – e as sobrevivências consideráveis destas tradições, em sociedades próximas das nossas ou nos nossos costumes, fogem aos esquemas que vulgarmente apresentam os raros economistas que quiseram comparar as diversas economias conhecidas⁽¹⁵⁾. Acrescentamos, assim, as nossas repetidas observações às de Malinowski que consagrou todo um trabalho a «fazer saltar» as doutrinas correntes sobre a economia «primitiva»⁽¹⁶⁾.

Aqui temos uma cadeia de factos bastante sólida: a noção de valor funciona nestas sociedades; excedentes muito elevados, de uma maneira geral, são acumulados; frequentemente são gastos inutilmente, com um luxo enorme⁽¹⁷⁾ e que nada tem de mercantil; há símbolos de riqueza, espécies de moedas⁽¹⁸⁾, que são trocados. Mas toda esta economia, riquíssima, está ainda impregnada de elementos religiosos: a moeda ainda tem o seu poder mágico e ainda está ligada ao clã ou ao indivíduo⁽¹⁹⁾; as diversas actividades económicas, por exemplo o mercado, estão impregnadas de ritos e de mitos; mantêm

⁽¹⁵⁾ BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft* (3ª ed.), p. 73, verificou estes fenómenos económicos, mas subestimou-lhes a importância, reduzindo-os à hospitalidade.

⁽¹⁶⁾ *Argonauts*, pp. 167 e segs.; «Primitive Economics», *Economic Journal*, Março 1921. V. o prefácio de J. G. Frazer a Malinowski, *Arg.*

⁽¹⁷⁾ Um dos casos máximos que podemos citar é o do sacrifício dos cães entre os Chukchee. Acontece que os proprietários dos mais belos canis massacram todas as suas equipagens de trenó e são obrigados a comprar outras.

⁽¹⁸⁾ V. mais atrás.

⁽¹⁹⁾ Cf. mais atrás.

um carácter cerimonial, obrigatório, eficaz⁽²⁰⁾; estão repletas de ritos e de direitos. Deste ponto de vista já respondemos à questão que Durkheim colocava a propósito da origem religiosa da noção de valor económico⁽²¹⁾. Estes factos respondem também a uma quantidade de questões respeitantes às formas e razões daquilo a que tão incorrectamente chamamos o câmbio, a «troca», a *permutatio*⁽²²⁾ das coisas úteis, que após os prudentes latinos, seguindo eles próprios Aristóteles⁽²³⁾, uma economia histórica põe na origem da divisão do trabalho. É bem diferente do útil, o que circula nestas sociedades de todos os géneros, a maior parte já bastante esclarecidas. Os clãs, as idades e, geralmente, os sexos – por causa das múltiplas relações a que os contactos dão lugar – estão num estado de perpétua efervescência económica e esta excitação é ela própria pouco terra-a-terra; é bastante menos prosaica do que as nossas compras e vendas, do que os nossos alugueres de serviços ou os nossos jogos de Bolsa.

Todavia, podemos ir ainda mais longe. Podemos dissolver, misturar, colorir e definir de maneira diferente as principais noções de que nos servimos. Os termos que empregamos: presente, prenda, dádiva, não são, já de si, inteiramente exactos. A verdade é que não encontramos outros. Estes conceitos de direito e de economia que nos comprazemos em opor: liberdade e obrigação; liberalidade, generosidade, luxo e economia, interesse, utilidade, seria óptimo que os voltássemos a pôr no crisol. Sobre este assunto apenas podemos dar indicações: escolhamos por exemplo⁽²⁴⁾ os Trobriandeses. É ainda uma noção complexa a que inspira todos os actos económicos que descrevemos; e esta noção não é nem a da prestação puramente livre e gratuita, nem a da produção e da troca puramente interessadas, do útil. É uma espécie de híbrido que floriu ali.

⁽²⁰⁾ MALINOWSKI, *Arg.*, p. 95. Cf. Frazer, em prefácio ao livro de Malinowski.

⁽²¹⁾ *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

⁽²²⁾ *Digeste*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, I. Paulo explica-nos o grande debate entre prudentes romanos para saber se a «*permutatio*» era uma venda. Toda a passagem é interessante, incluindo o erro que o sábio jurista comete na sua interpretação de Homero. II, VII, 472 a 475; *oviotro* quer realmente dizer comprar, mas que as moedas gregas eram o bronze, o ferro, as peles, as próprias vacas e os escravos, possuindo todos um valor determinado.

⁽²³⁾ *Pol.*, livro I, 1257 a, 10 e segs.

⁽²⁴⁾ Poderíamos igualmente escolher a *sadaqa* árabe; esmola, preço da noiva, justiça, imposto. Cf. mais atrás.

Malinowski fez um esforço sério⁽²⁵⁾ para ordenar do ponto de vista dos motivos, do interesse e do desinteresse, todas as transacções que observa entre os Trobriandeses; escalonou-os entre a dádiva pura e a pura troca, depois da arrematação⁽²⁶⁾. Esta classificação é, no fundo, inaplicável. Assim, segundo Malinowski, o tipo de dádiva pura seria a dádiva entre esposos⁽²⁷⁾. Ora, precisamente, no nosso parecer, um dos factos mais importantes assinalados por Malinowski, e que lança estrepitosa luz sobre todas as relações sexuais em toda a humanidade, consiste em relacionar o *mapula*⁽²⁸⁾, o pagamento «constante» do homem à sua mulher, de uma espécie de salário por cada serviço sexual prestado⁽²⁹⁾. Da mesma forma, as oferendas feitas ao chefe são tributos; as distribuições de comida (*sagali*) são indemnizações por trabalhos, por ritos cumpridos, por exemplo em caso de vigília funerária⁽³⁰⁾. No fundo, do mesmo modo que estas dádivas não são livres, não são também realmente desinteressadas. São já contra-prestações para a maior parte e mesmo feitas tendo em vista não apenas pagar serviços e coisas, mas também manter uma aliança proveitosa⁽³¹⁾ e que não pode sequer ser recusada, como por exemplo a aliança entre tribos de pescadores⁽³²⁾ e tribos de agricultores ou de oleiros. Ora, este facto é geral; encontrámo-lo por exemplo em terras Maori, Tsimshian⁽³³⁾, etc. Vemos, assim, onde reside esta força ao mesmo tempo mística e prática que une os clãs e ao mesmo tempo os

⁽²⁵⁾ *Argonauts*, p. 177.

⁽²⁶⁾ É muito importante notar que, neste caso, não há venda, pois não se verifica troca de *vaygu'a*, de moedas. O máximo de economia que os Trobriandeses alcançaram não chega, assim, ao uso da moeda na própria troca.

⁽²⁷⁾ *Pure gift*.

⁽²⁸⁾ *Ibid.*

⁽²⁹⁾ O termo aplica-se ao pagamento de uma espécie de prostituição lícita das raparigas solteiras; cf. *Arg.*, p. 183.

⁽³⁰⁾ Cf. mais atrás. O termo *sagali* (cf. *hakari*) quer dizer distribuição.

⁽³¹⁾ Cf. mais atrás; em particular a dádiva do *urigubu* ao cunhado; produtos de recolha em troca de trabalho.

⁽³²⁾ V. mais atrás (*wasi*).

⁽³³⁾ Maori, v. mais atrás. A divisão do trabalho (e o modo como ela funciona à vista da festa entre clãs Tsimshian), é admiravelmente descrita num mito de *potlatch*, BOAS, «Tsimshian Mythology», *XXXIst Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.*, pp. 274, 275; cf. p. 378. Exemplos deste género poderiam ser indefinidamente multiplicados. Estas instituições económicas existem com efeito mesmo nas sociedades infinitamente menos evoluídas. V. por exemplo na Austrália a notável posição de um grupo local possuidor de um jazigo de ocre vermelho (AISTON e HORNE, *Savage Life in Central Australia*, Londres, 1924, pp. 81, 130).

divide, que divide o seu trabalho e ao mesmo tempo os constrange à troca. Mesmo nestas sociedades, o indivíduo e o grupo, ou melhor, o subgrupo, sempre se permitiram o direito soberano de recusar o contrato: é isso que confere um aspecto de generosidade a esta circulação dos bens; mas, por outro lado, normalmente, eles não tinham, nessa recusa, nem direito nem interesse; e é isso que torna estas sociedades distantes ainda assim parentes das nossas.

O emprego da moeda poderia sugerir outras reflexões. Os *vaygu'a* dos Trobriandeses, pulseiras e colares, do mesmo modo que os metais do Noroeste americano ou os *wampun* iroqueses, são a um tempo riquezas, sinais⁽³⁴⁾ de riqueza, meios de troca e de pagamento e, também, coisas que se devem dar, destruir até. Só que se trata ainda de garantias ligadas às pessoas que as empregam e estas garantias ligam-nas. Mas como, por outro lado, servem já de sinais monetários, tem-se interesse em os dar para poder possuir outros novos, transformando-os em mercadorias ou em serviços que por sua vez se transformarão em moedas. Dir-se-ia na verdade que o chefe trobriandês ou tsimshian procede, em grau longínquo, à maneira do capitalista que sabe desfazer-se da sua moeda em tempo útil, para reconstituir em seguida o seu capital móvel. Interesse e desinteresse explicam igualmente esta forma de circulação das riquezas e a forma de circulação arcaica dos sinais de riqueza que as seguem.

Mesmo a destruição pura das riquezas não corresponde ao desapego completo que nela se poderia julgar contido. Mesmo estes actos de grandeza não estão isentos de egotismo. A forma puramente sumptuária, quase sempre exagerada, com frequência puramente destruidora, do gasto, segundo a qual bens consideráveis e longamente acumulados são dados de uma só vez ou mesmo destruídos, sobretudo em caso de *potlatch*⁽³⁵⁾,

⁽³⁴⁾ V. mais atrás. A equivalência nas línguas germânicas dos termos *token* e *zeichen* para designar a moeda em geral, conserva a marca destas instituições: o signo que é a moeda, o sinal que ela suporta e a garantia que é são uma e a mesma coisa – como a assinatura de um homem é ainda o que determina a sua responsabilidade.

⁽³⁵⁾ V. DAVY, *Foi jurée*, pp. 344 e segs.; DAVY (*Des clans aux Empires; Eléments de Sociologie*, I) apenas exagerou a importância destes factos. O *potlatch* é útil para estabelecer a hierarquia e estabelece-a frequentemente, o que, no entanto, não é absolutamente necessário. Assim as sociedades africanas, nigrícias ou bantu, ou não têm o *potlatch*, ou não o têm muito desenvolvido, ou talvez o tenham perdido – e elas têm todas as formas de organização política possíveis.

confere a estas instituições um ar de puro gasto dispendioso, de prodigalidade infantil. Com efeito e de facto, não somente se fazem desaparecer coisas úteis, ricos alimentos consumidos em excesso, como até se destrói pelo prazer de destruir, por exemplo, esses metais, essas moedas que os chefes tsimshian, tlingit e haïda lançam à água e que os chefes kwakiutl e os chefes das tribos suas aliadas quebram. Mas o motivo destas dádivas e destes gastos arrebatados, destas perdas e destas destruições loucas de riquezas, não é, a nenhum nível, sobretudo nas sociedades de *potlatch*, desinteressado. Entre chefes e vassalos, entre vassalos e paladinos, estabelece-se a hierarquia através destas dádivas. Dar é manifestar superioridade, ser mais, estar mais alto, ser *magister*; aceitar sem retribuir ou sem retribuir mais, é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, tornar-se pequeno, cair mais baixo (*minister*).

O ritual mágico do *kula* chamado *mwasila*⁽³⁶⁾ está cheio de fórmulas e de símbolos que demonstram que o futuro contratante procura, antes de mais, este benefício: a superioridade social poderia até dizer-se brutal. Assim, depois de ter encantado o caroço de bétele de que eles e os seus pares se vão servir, depois de haver encantado o chefe, os seus camaradas, os porcos destes, os colares, depois a cabeça e as suas «aberturas», mais tudo o que se traz, os *pari*, dádivas de abertura, etc., depois de ter encantado tudo isso, o mágico canta, não sem exagero⁽³⁷⁾:

Eu derrubo a montanha, a montanha move-se, a montanha desmorona-se, etc. O meu encanto vai ao cume da montanha de Dobu... A minha canoa vai correr..., etc. A minha reputação é como o trovão; o meu passo é como o ruído que fazem os feiticeiros voadores. Tudududu.

Ser o primeiro, o mais belo, o mais afortunado, o mais forte e o mais rico, eis o que se procura e como se obtém. Mais tarde, o chefe confirma o seu *mana* redistribuindo pelos seus vassalos, parentes, o que acaba de receber; mantém a sua posição entre os chefes entregando pulseiras em troca de colares, hospitalidade, troca de visitas, e assim por diante... Neste caso a riqueza é, para todos os

⁽³⁶⁾ Arg., pp. 199 a 201, cf. p. 203.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, p. 199. O termo montanha designa, nesta poesia, as ilhas de *Entrechateaux*. A canoa correrá sob o peso das mercadorias trazidas do *kula*. Cf. outra fórmula, p. 200, texto comentado, p. 441; cf. p. 442, notável jogo de palavras sobre «purificar». Cf. fórmula, p. 205.

efeitos, tanto um meio de prestígio como uma coisa de utilidade. Mas será certo que as coisas se passem diferentemente entre nós e que, mesmo para nós, a riqueza não seja antes de mais o meio de comandar os homens?

Submetamos agora a prova de fogo a noção que acabamos de opor à noção de dádiva e de desinteresse: a noção de interesse, de procura individual do útil. Também essa não se apresenta como funciona no nosso próprio espírito. Se algum motivo idêntico anima chefes trobriandeses ou americanos, clãs andamans, etc., ou animava antigamente generosos hindus, nobres germanos e celtas, nas suas dádivas e gastos, esse motivo não é a fria razão do mercador, do banqueiro e do capitalista. Nestas civilizações, é-se interessado, mas de uma maneira diferente da do nosso tempo. Aforra-se, mas para gastar, para «obrigar», para ter «homens enfeudados». Por outro lado, troca-se, mas sobretudo coisas de luxo, ornamentos, vestuário, ou então coisas imediatamente consumidas, festins. Restitui-se com usura, mas para humilhar o primeiro doador ou cambista e não apenas para o compensar pela perda que lhe causa um «consumo diferido». Há lucro, mas este é apenas semelhante àquele que, diga-se, nos guia.

Entre a economia relativamente amorfa e desinteressada, no interior dos subgrupos, que rege a vida dos clãs australianos ou americanos do Norte (Leste e Pradaria), por um lado, e a economia individual e de puro lucro que as nossas sociedades conheceram, pelo menos parcialmente, desde que foi descoberta pelas populações semíticas e gregas, por outro; entre estes dois tipos, dizia, sobrepôs-se toda uma mesma série de instituições e de acontecimentos económicos, a qual não é governada pelo racionalismo económico cuja teoria se constrói tão facilmente.

O próprio termo lucro é recente, com origem na técnica da contabilidade: *interest*, do latim, que se escrevia nos livros de contas em face das rendas a cobrar. De acordo com as morais antigas mais epicuristas, é o bem e o prazer que se procura e não a utilidade material. Foi necessária a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que fossem postas em vigor e elevadas à categoria de princípios, as noções de lucro e de indivíduo. Quase se pode datar – depois de Mandeville (*Fábula das abelhas*) – o triunfo da noção de lucro individual. Só dificilmente e apenas por perífrase podemos traduzir estas últimas

palavras em latim, grego ou árabe. Mesmo os homens que escreveram o sânscrito clássico, que empregaram o termo *artha*, bastante próximo da nossa ideia de lucro, fizeram dele, assim como das outras categorias da acção, uma ideia diferente da nossa. Os livros sagrados da Índia clássica dividem já as seguintes actividades humanas: a lei (*dharma*), o lucro (*artha*), o desejo (*kama*). Mas trata-se acima de tudo do lucro político: do rei e dos brâmanes, dos ministros, do reino e de cada raça. A literatura considerável dos *Nitiçāstra* não é económica.

Foram as nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um «animal económico». Mas, por enquanto, nem todos somos seres desse género. Entre as nossas massas e as nossas elites, o gasto puro e irracional é de prática corrente, sendo ainda característico de alguns fósseis da nossa nobreza. O *homo oeconomicus* não está para trás, está sim na nossa frente; como o homem da moral e do dever, como o homem da ciência e da razão. O homem foi, durante muito tempo, outra coisa; e não há muito tempo que ele é uma máquina, uma complicada máquina de calcular.

Aliás, nós estamos ainda afastados, felizmente, deste constante e glacial cálculo utilitário. Que se analise de forma aprofundada, estatística, como o fez Halbwachs para as classes trabalhadoras, o que é o nosso consumo, a nossa própria despesa, ocidentais das classes médias. Quantas necessidades satisfazemos nós? E quantas tendências deixamos de satisfazer que não têm por fim último o útil? O homem rico, quanto gasta, quanto pode ele gastar do seu rendimento para sua utilidade pessoal? As suas despesas de luxo, de arte, de loucura, de criados, não fazem com que ele se assemelhe aos nobres de antigamente ou aos chefes bárbaros cujos costumes descrevemos?

Está bem que assim seja? Essa é uma outra questão. Talvez seja bom que existam outros meios de gastar e de trocar, para além da pura despesa. No entanto, na nossa opinião, não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará o método da melhor economia. Devemos, creio eu, mesmo enquanto quisermos desenvolver a nossa própria riqueza, ser mais do que puros financiadores, tornando-nos sempre melhores contabilistas e melhores gestores. A perseguição brutal dos objectivos do indivíduo é prejudicial para os objectivos e para a paz do conjunto, para o ritmo do seu trabalho e das suas alegrias e – pelo efeito de retorno – para o próprio indivíduo.

Já, como acabámos de ver, secções importantes, associações das nossas empresas elas próprias capitalistas, procuram conjuntamente unir os seus empregados em grupo. Por outro lado, todos os agrupamentos sindicalistas, tanto os dos patrões como os dos assalariados, afirmam defender e representar o interesse geral com o mesmo fervor que o interesse particular dos seus adeptos ou até das suas corporações. Estes belos discursos são, na verdade, esmaltados por bastantes metáforas. Deve verificar-se, no entanto, que não apenas a moral e a filosofia, mas até mesmo a opinião e a própria arte económica começam a elevar-se a este nível social. Sente-se que agora apenas se pode fazer trabalhar convenientemente os homens seguros de serem lealmente pagos toda a sua vida, pelo trabalho que lealmente executarem, para outrem ao mesmo tempo que para si próprios. O produtor cambista sente de novo – sempre sentiu –, mas desta vez de forma aguda, que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, que dá qualquer coisa de si; o seu tempo, a sua vida. Ele quer, assim, ser recompensado, mesmo que moderadamente, por esta dádiva. E recusar-lhe esta recompensa é incitá-lo à preguiça e ao rendimento mínimo.

Talvez pudéssemos indicar uma conclusão ao mesmo tempo sociológica e prática. A famosa *Surata* LXIV, «decepção mútua» (último juízo), dada, em Meca, a Maomé, diz de Deus:

15. As vossas riquezas e as vossas crianças são a vossa tentação enquanto que Deus mantém em reserva uma recompensa magnífica.
16. Temei a Deus com todas as vossas forças; escutai, obedecei, dai esmola (*sadaqa*) no vosso próprio interesse. Aquele que se mantém em guarda contra a sua avareza será feliz.
17. Se fizerdes a Deus um empréstimo generoso, ele pagar-vos-á o dobro, ele perdoar-vos-á, pois é reconhecido e pleno de magnanimidade.
18. Ele conhece as coisas visíveis e invisíveis, ele é o poderoso e o sábio.

Substituí o nome de Alá pelo da sociedade e do grupo profissional ou adicionai os três nomes, se sois religiosos; substituí o conceito de esmola pelo de cooperação, de um trabalho, de uma prestação feita em intenção de outrem: tereis uma óptima ideia da arte económica que está em vias de criação laboriosa. Vêmo-la funcionar já dentro de certos agrupamentos económicos e nos corações das massas que têm, muito frequentemente, melhor do que os seus dirigentes, o sentido dos seus interesses, do interesse comum.

Estudando estes lados obscuros da vida social, talvez se chegue a iluminar um pouco o rumo que devem tomar as nossas nações, a sua moral ao mesmo tempo que a sua economia.

III

CONCLUSÃO DE SOCIOLOGIA GERAL E DE MORAL

Que nos seja ainda permitida uma nota de método a propósito daquele que seguimos. Não é que queiramos propor este trabalho como um modelo. Ele é todo indicações. Está insuficientemente completo e a análise poderia ainda ser levada mais longe⁽³⁸⁾. No fundo, estas são questões que pomos aos historiadores, aos etnógrafos, são objectos de investigação que propomos, mais depressa do que resolvemos um problema ou damos uma resposta definitiva. Chega-nos de momento estarmos persuadidos de que, nesta direcção, se encontrarão numerosos factos.

Mas, sendo assim, há, nesta forma de tratar um problema, um princípio heurístico que gostaríamos de destacar. Os factos que estudamos são todos, permita-se-nos a expressão, factos sociais totais ou, se se quiser – mas gostamos menos da palavra – gerais: quer dizer que eles põem em movimento, em certos casos, a totalidade da sociedade e das suas instituições (*potlatch*, clãs, fronteiras, tribos que se visitam, etc.) e noutros casos, apenas um enorme (muito grande) número de instituições, em particular quando estas trocas e contratos dizem respeito antes de mais a indivíduos.

Todos estes fenómenos são, a um tempo, jurídicos, económicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos, etc. São jurídicos, de

⁽³⁸⁾ A área sobre a qual as nossas pesquisas deveriam ter maior incidência, juntamente com as que estudamos, é a Micronésia. Ali existe um sistema de moeda e de contratos extremamente importante, sobretudo em Yap e nos Palaos. Na Indochina, principalmente entre os Mon-Khmer, em Assam e entre os Tibeto-Birmaneses, há também instituições deste género. Finalmente os Berberes desenvolveram os notáveis usos da *thaoussa* (v. WESTERMARCK, *Marriage Cerimonies in Morocco*. V. ind. s. v. *Present*). Douté e Maunier, mais competentes do que nós, reservaram para si o estudo deste acontecimento. O velho direito semítico, como o costume beduíno, darão também preciosos documentos.

direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios ou simplesmente louvados e censurados, políticos e domésticos ao mesmo tempo, interessando tanto as classes sociais como os clãs e as famílias. São religiosos: de religião estrita e de magia e de animismo e de mentalidade religiosa difusa. São económicos: pois as ideias do valor, da utilidade, do interesse, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação e, por outro lado, a ideia do gasto, mesmo a da pura despesa, puramente sumptuária, estão presentes por toda a parte, ainda que sejam entendidas de forma diferente daquela que hoje as entendemos. Por outro lado, estas instituições têm um lado estético importante do qual nos abstraímos deliberadamente neste estudo: mas as danças que se executam alternativamente, os cantos e as exhibições de todas as espécies, as representações dramáticas que se fazem de campo a campo e de associado a associado; os objectos de todas as espécies que se fabricam, ornam, pulem, recolhem e transmitem com amor, tudo o que se recebe com alegria e se expõe com sucesso, os próprios festins nos quais todos participam; tudo, comida, objectos e serviços, mesmo o «respeito», como dizem os Tlingit, tudo é motivo de emoção estética e não apenas de emoções da ordem do moral ou do interesse⁽⁹⁾. Esta é uma verdade não apenas da Melanésia, mas mais particularmente do sistema que é o *potlatch* do Noroeste americano e ainda mais genuína da festa-mercado do mundo indo-europeu⁽¹⁰⁾. Enfim, são claramente fenómenos morfológicos. Ali tudo se passa no decorrer de assembleias, de feiras e de mercados, ou pelo menos de festas que fazem as suas vezes. Todas estas pressupõem congregações cuja permanência de concentração social pode exceder uma estação, como os *potlatch* de Inverno dos Kwakiutl, ou semanas como as expedições marítimas dos Melanésios. Por outro lado, é preciso que existam estradas, pelo menos caminhos, mares ou lagos por onde nos possamos

(9) V. o «ritual de Beleza» no «Kula» dos Trobriandeses, MALINOWSKI, pp. 334 e seguintes, 336, «o nosso parceiro vê-nos, vê que a nossa figura é bela, deita-nos as suas *vaygu'a*». Cf. THURNWALD sobre a aplicação do dinheiro como ornamento, *Forschungen*, III, p. 39; cf. a expressão *Prachtbaum*, t. III, p. 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12; para designar um homem ou uma mulher decorados com moedas. Noutros lugares, o chefe é designado como a «árvore», I, p. 298, v. 3. Noutros lugares, ainda, o homem decorado exala um perfume, I, p. 192, v. 7; v. 13, 14.

(10) Mercados das noivas; noção de festa, *feria*, feira.

deslocar em paz. São necessárias as alianças tribais e intertribais ou internacionais, o *commercium* e o *connubium*⁽¹¹⁾.

Trata-se assim de qualquer coisa mais do que temas, mais do que elementos de instituições, instituições complexas, mais até do que sistemas de instituições divididos por exemplo em religião, direito, economia, etc. Trata-se de «todos», de sistemas sociais inteiros cujo funcionamento tentámos descrever. Vimos sociedades em estado dinâmico ou fisiológico. Não as estudámos como se estivessem congeladas, num estado estático ou antes cadavérico, e muito menos as decomposemos e dissecámos em regras de direito, em mitos, em valores e em preço. Foi considerando o conjunto que pudemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugitivo em que a sociedade, em que os homens tomam consciência sentimental de si próprios e da sua situação frente a frente com o próximo. Esta observação concreta da vida social dispõe da possibilidade de encontrar novos factos que apenas começamos a entrever. Na nossa opinião nada é mais urgente nem mais frutuoso do que este estudo dos factos sociais.

Ele tem uma dupla vantagem. Em primeiro lugar, uma vantagem de generalidade, pois estes factos de funcionamento geral têm probabilidades de ser mais universais do que as diversas instituições ou do que os diversos temas destas instituições, sempre mais ou menos acidentalmente coloridos por uma cor local. Mas tem sobretudo uma vantagem de realidade. Chega-se assim a ver as próprias coisas sociais, em concreto, como elas são. Dentro das sociedades, distingue-se mais do que ideias ou regras, distinguem-se homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los moverem-se como em mecânica se vêem massas e sistemas, ou como no mar vemos polvos e anêmonas. Distinguímos numerosos homens, forças móveis que flutuam nos seus ambientes e nos seus sentimentos.

Os historiadores sentem e objectam com todo o direito que os sociólogos constróem demasiadas abstracções e separam demasiado uns dos outros os diversos elementos das sociedades. É preciso fazer como eles: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês médio, é o melanésio desta ou daquela ilha, e não a oração ou o privilégio em si. Depois de terem forçosamente dividido e abstraído

(11) Cf. THURNWALD, *ibid.*, III, p. 36.

um pouco de mais, é preciso que os sociólogos se esforcem por refazer o todo. Encontrarão assim dados fecundos. – Encontrarão também o meio de satisfazer os psicólogos. Estes sentem vivamente o seu privilégio e sobretudo os psicopatologistas têm a certeza de estudar o concreto. Todos estudam ou deveriam observar o comportamento de seres totais e não divididos em faculdades. É preciso imitá-los. O estudo do concreto, que é o estudo do completo, é possível e mais cativante, mais explicativo ainda em sociologia. Observamos reacções completas e complexas de quantidades numericamente definidas de homens, de seres completos e complexos. Também descrevemos o que eles são dentro dos seus organismos e das suas *psychai*, ao mesmo tempo que descrevemos o comportamento desta massa e as psicoses que lhe correspondem: sentimentos, ideias, volições da multidão ou das sociedades organizadas e dos seus subgrupos. Também vemos corpos e reacções destes corpos, cujas ideias e sentimentos são vulgarmente as interpretações e, mais raramente, os motivos. O princípio e o fim da sociologia é perceber o grupo inteiro e todo o seu comportamento.

Não tivemos tempo – isso significaria desenvolver indevidamente um assunto restrito – de tentar descobrir, a partir deste momento, o âmago morfológico de todos os factos que indicámos. Contudo, talvez seja útil indicar, pelo menos a título de exemplo do método que teríamos querido seguir, em que sentido prosseguiríamos esta investigação.

Todas as sociedades que descrevemos atrás, salvo as nossas sociedades europeias, são sociedades segmentadas. Mesmo as indo-europeias, a romana de antes das *Doze Tábuas*, as sociedades germânicas mais afastadas, até à redacção do *Eda*, a sociedade irlandesa até à redacção da sua literatura principal eram ainda à base de clãs e pelo menos de grandes famílias mais ou menos indivisas interiormente e mais ou menos isoladas umas das outras no exterior. Todas estas sociedades estão, ou estavam, longe da nossa unificação e da unidade que uma história insuficiente lhes atribui. Por outro lado, no interior destes grupos os indivíduos, mesmo fortemente marcados, eram menos tristes, menos sérios, menos avaros e menos pessoais do que nós; pelo menos exteriormente eles eram, ou são, mais generosos, mais liberais. Quando por ocasião das festas tribais, das cerimónias dos clãs fronteiros e das famílias que se aliam ou se iniciam reciprocamente, os grupos visitam-se; mesmo quando, nas sociedades mais avançadas – ao

desenvolver-se a lei «de hospitalidade» – a lei das amizades e dos contratos com os deuses veio assegurar a «paz» dos «mercados» e das cidades; durante um período de tempo considerável e dentro de um número considerável de sociedades, os homens abordaram-se num curioso estado de espírito, de temor e de hospitalidade exagerados e de generosidade igualmente exagerada, mas que são loucos apenas aos nossos olhos. Em todas as sociedades imediatamente anteriores às nossas e que ainda nos rodeiam, e mesmo em numerosos usos da nossa moralidade popular, não existe o meio termo: confiar-se inteiramente ou desconfiar inteiramente; depor as armas e renunciar à sua magia ou dar tudo: desde a hospitalidade fugaz até às raparigas e aos bens. Foi em estados deste género que os homens renunciaram à sua atitude reservada e souberam comprometer-se a dar e a retribuir.

É que eles não tinham escolha. Dois grupos de homens que se encontram apenas podem: ou afastar-se – e, se sentem desconfiança ou se se desafiam, lutar – ou tratar-se bem. Ainda em direitos muito próximos de nós e em economias não muito afastadas da nossa, é com estrangeiros que «tratamos» sempre, mesmo quando se é aliado. As pessoas de Kiriwina nas Trobriand disseram a Malinowski⁽⁴²⁾: «Os homens de Dobu não são bons como nós somos: são cruéis, são canibais; quando chegamos a Dobu, tememo-los. Eles poderiam matar-nos. Mas eis que eu cuspo raiz de gengibre e o seu espírito muda. Eles depõem as suas lanças e recebem-nos bem.» Nada traduz melhor esta instabilidade entre a festa e a guerra.

Um dos melhores etnógrafos, Thurnwald, descreve-nos, a propósito de uma outra tribo da Melanésia, uma estatística genealógica⁽⁴³⁾, um acontecimento preciso que mostra igualmente como esta gente passa, em grupo e de repente, da festa à batalha. Buleau, um chefe, tinha convidado Bobal, um outro chefe, e a sua gente para um festim, provavelmente o primeiro de uma longa série. Começaram a repetir as danças, durante uma noite inteira. Pela manhã todos estavam excitados pela noite de vigília, de danças e de cantos. A uma simples reparo de Buleau, um dos homens de Bobal matou-o. E a turba massacrou, pilhou e levou as mulheres da aldeia. «Buleau e Bobal eram antes amigos e apenas rivais», disseram a Thurnwald. Todos nós observámos factos destes, até mesmo à nossa volta.

⁽⁴²⁾ *Argonauts*, p. 246.

⁽⁴³⁾ *Salomo Inseln*, t. III, tábuas 85, nota 2.

Foi opondo razão e sentimento, pondo a vontade de paz contra bruscas loucuras deste género que os povos lograram substituir a aliança, a dádiva e o comércio à guerra, ao isolamento e à estagnação.

Isto é o que se encontraria no final destas investigações. As sociedades progrediram na medida em que elas próprias, os seus subgrupos e, enfim, os seus indivíduos, souberam estabilizar as suas relações, dar, receber e, finalmente, retribuir. Para comerciar, era primeiro necessário saber depor as lanças. Foi então que teve êxito a troca dos bens e das pessoas, não apenas de clãs para clãs, mas de tribos para tribos e de nações para nações, sobretudo de indivíduos para indivíduos. Foi só depois que as pessoas souberam criar para si, satisfazer interesses mútuos e, enfim, defendê-los sem terem que recorrer às armas. Assim, o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, no nosso mundo dito civilizado, as classes, as nações e também os indivíduos devem saber – opor-se sem se massacrar e dar-se sem se sacrificarem uns aos outros. Aí está um dos segredos permanentes da sua sabedoria e solidariedade.

Não há outra moral, nem outra economia, nem outras práticas sociais para além daquelas. Os Bretões, as *Chroniques d'Arthur*, contam⁽⁴⁾ como o rei Artur, com a ajuda de um carpinteiro da Cornualha, inventou esta maravilha da sua corte: a «Távola redonda» miraculosa em torno da qual os cavaleiros deixaram de lutar. Anteriormente, «por sórdida inveja», em escaramuças estúpidas, duelos e assassínios ensanguentavam os mais belos festins. O carpinteiro disse a Artur: «Far-te-ei uma mesa muito bela, onde poderão sentar-se seiscentos e mais, e andar em volta, e de onde ninguém será excluído... Nenhum cavaleiro poderá travar combate, pois ali o de maior destaque estará ao mesmo nível que o de menor destaque.» Não mais houve «lugar de honra» e, por conseguinte, não mais houve querelas. Por toda a parte onde Artur levou a sua Távola, a sua companhia manteve-se alegre e invencível. É assim que ainda hoje se fazem as nações, fortes e ricas, felizes e boas. Os povos, as classes, as famílias, os indivíduos, poderão enriquecer, mas não serão felizes senão quando souberem sentar-se, tal como cavaleiros, à volta da riqueza comum. É inútil ir procurar longe o bem e a felicidade, pois ele está ali, na paz imposta, no trabalho bem ritmado, comum e

⁽⁴⁾ *Layamon's Brut*, verso 22736 e segs. *Brut*, verso 9994 e segs.

solitário alternativamente, na riqueza acumulada e depois redistribuída no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina.

Já vemos como é possível estudar, em certos casos, o comportamento humano total, toda a vida social; e vemos também como este estudo concreto pode conduzir não apenas a uma ciência dos costumes, a uma ciência social parcial, mas até a conclusões de moral, ou melhor – para retomar o velho termo –, de «civilidade», de «civismo», como agora se diz. Estudos deste género permitem, com efeito, entrever, medir, ponderar os diversos motivos estéticos, morais, religiosos, económicos, os diversos factores materiais e demográficos cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum, e cuja direcção consciente é a arte suprema, a Política, no sentido socrático do termo.

Introdução à obra de Marcel Mauss, por Claude Lévi-Strauss	9
--	---

ENSAIO SOBRE A DÁDIVA
FORMA E RAZÃO DA TROCA
NAS SOCIEDADES ARCAICAS

INTRODUÇÃO

Da dádiva, e em particular da obrigação de retribuir os presentes....	49
---	----

CAPÍTULO I

As dádivas trocadas e a obrigação de as retribuir (Polinésia)	59
I – Prestação total, bens uterinos contra bens masculinos (Samoa)	59
II – O espírito da coisa dada (Maori)	63
III – Outro tema: a obrigação de dar, a obrigação de receber	67
IV – O presente feito aos homens e o presente feito aos deuses.....	69

CAPÍTULO II

Extensão deste sistema (liberalidade, honra, moeda)	79
I – Regras da generosidade. Andamans	79
II – Princípios, razões e intensidade das trocas de dádivas (Melanésia)	81
III – Noroeste americano	103

CAPÍTULO III

Sobrevivências destes princípios nos direitos antigos e nas economias antigas	143
I – Direito pessoal e real	144
II – Direito hindu clássico	156
III – Direito germânico	167

CAPÍTULO IV

Conclusão	175
I – Conclusões de moral.....	175
II – Conclusões de sociologia económica e de economia política....	183
III – Conclusão de sociologia geral e de moral	191